HISTORIA MEXICANA

VOL. XLVI ENERO-MARZO, 1997 NÚM. 3

183



EL COLEGIO DE MÉXICO

HISTORIA MEXICANA

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR EL CENTRO
DE ESTUDIOS HISTÓRICOS DE EL COLEGIO DE MÉXICO

Fundador: DANIEL COSÍO VILLEGAS
Directora: SOLANGE ALBERRO

La responsabilidad por las colaboraciones que se publican en la revista es exclusivamente de los autores. *Historia Mexicana* y El Colegio de México son ajenos a ella.

HISTORIA MEXICANA es una publicación trimestral de El Colegio de México. *Suscripción anual*: en México, 76 pesos. En Estados Unidos y Canadá: individuos, 32 dólares; instituciones, 50 dolares. En Centro y Sudamérica: individuos, 26 dólares; instituciones, 34 dólares. En otros países: individuos, 42 dólares; instituciones, 60 dólares.

Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D. F.
ISSN 0185-0172
Impreso en México/*Printed in Mexico*
Corporación Industrial Gráfica, S. A. de C. V.,
Cerro Tres Marías 354, Col. Campestre Churubusco, 04200 México, D. F.
Fotocomposición y formación: Literal, S. de R. L. Mi.

Certificado de licitud de título núm. 3405 y licitud de contenido núm. 2986, expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas, el 30 de septiembre de 1988, y número de reserva 189-89 del primero de febrero de 1989.

HISTORIA MEXICANA

VOL. XLVI ENERO-MARZO, 1997 NÚM. 3

183

SUMARIO

Viñeta de la portada

Sello de la Acequia Real. Reproducción tomada del libro *Ensayos de alfarería prehispánica e histórica de Mesoamérica. Homenaje a Eduardo Noguera Auza.* Mari Carmen Serra Puche y Carlos Navarrete Cáceres (coords.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, p. 452.

CAMPESINADO Y NACIÓN

Tulio HALPERIN DONGHI
University of California

ES FÁCIL PROFETIZAR QUE LAS RESEÑAS dedicadas a la obra de Florencia Mallon *Peasant and Nation. The Making of Post-colonial Mexico and Peru* (Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1995), reconocerán unánimemente que se trata de un libro importante; si no todos estarán de acuerdo con John Tutino cuando proclama que "la nueva historia de América Latina comienza aquí"; no será porque duden de que en efecto *Peasant and Nation* está destinado a marcar un punto de inflexión en el avance de la disciplina, sino a lo sumo porque no están seguros de que en esta obra que, a la vez que busca abrir el camino para una nueva etapa, hace balance de la que —sin necesariamente habérselo propuesto— viene a coronar, no sea acaso en ese balance donde se encuentren sugestiones aún más útiles que las referidas a la que aspira a inaugurar.

La importancia del nuevo libro de Florencia Mallon está ya asegurada por el tema que ha osado afrontar. Historiadora de Perú, campo en el que ingresó triunfalmente en 1983 con su *The Defense of Community in Peru's Central Highlands*,[1] aborda ahora por vía de comparación un problema —se diría que un enigma— central en la historia moderna

[1] MALLON, 1983.

de México: cómo y por qué es posible que haya en efecto —y desde no muy tarde en la etapa independiente— una historia política de la nación mexicana (y no tan sólo la de un grupo relativamente minúsculo encaramado en la cima de la sociedad que arrogantemente se identifica con esa nación) cuando no es seguro que la haya aun hoy de la peruana, y hasta hace medio siglo no la hubo de la boliviana. Aquí no se detiene, sin embargo, su audacia: a fin de abordar con conocimiento de causa este ambicioso intento de historia comparativa, la autora emprende un examen sin complacencias los supuestos teóricos del vasto esfuerzo de renovación historiográfica al que vuelve a ofrecer ahora una contribución decisiva, que se suma a las que ha venido aportando a él por más de una década.

En ambos aspectos, su nuevo libro se aparta de su predecesor, aparentemente cómodo en su marco regional, y abierto no demasiado problemáticamente a muy variadas inspiraciones teóricas e ideológicas, desde las de más de una corriente de la antropología norteamericana, hasta la del Lenin de *El desarrollo del capitalismo en Rusia.* En lo que por fortuna no se aparta es en el interés apasionado por lo histórico-concreto, que la lleva a hacer del rastreo de fuentes —esa tarea necesaria que muchos llevan adelante pensando en otra cosa— una experiencia de intensidad casi deportiva, y encuentra su premio en su capacidad de ofrecer imágenes ricas hasta el abigarramiento de las complejas realidades sociales e ideológico-culturales que ha reconstruido con minuciosa atención.

¿De qué trata el libro? Resumiendo abusivamente una línea argumental compleja y sutil, digamos que a partir de la exploración de dos procesos de resistencia regional y campesina en el marco de la lucha contra una invasión extranjera (la sierra norte de Puebla durante la intervención francesa en México; la sierra central de Perú —ya explorada en *The Defense of Community*— durante la segunda guerra del Pacífico), y otros dos en que ese contexto pierde mucho de su centralidad (el futuro estado de Morelos en México; Cajamarca en Perú) se trata de aquilatar —como lo anticipa el título— el papel de los campesinos

en la formación del Estado nacional. Contra quienes les reconocen uno meramente receptivo de una ideología propuesta —o impuesta— por la burguesía, se los reivindicará como actores en ese proceso, y capaces en algunas situaciones privilegiadas de articular un proyecto nacional alternativo al promulgado desde lo alto.

Tanto en México como en Perú, esos proyectos fracasan, pero a través de desenlaces distintos. Sin duda en ambas comarcas esos desenlaces dejan a los subalternos en posición subalterna, pero mientras en México se logra mediante la incorporación selectiva en la agenda del Estado liberal surgido de las guerras de reforma y de la intervención francesa (y de nuevo y aun más marcadamente en la del forjado por la Revolución) de fragmentos de la agenda popular (que consagra la incorporación subordinada a ese estado de quienes en un momento se esperaba capaces de imponer una agenda alternativa), en Perú es el resultado de la denegación de toda legitimidad a esa agenda y de la exclusión —a menudo violenta— de quienes lo sostienen.

La autora encuentra enigmática esa divergencia entre dos comarcas entre las cuales las semejanzas predominan: "al abrirse la historia poscolonial de América Latina, México y Perú eran aproximativamente comparables. Habían sido los mayores centros de civilizaciones indígenas precolombinas y del dominio imperial español. Tenían las minas de plata más ricas, las más opulentas élites coloniales, y las poblaciones indígenas más numerosas de toda Hispanoamérica. Ambos países entraron en el llamado periodo nacional en pleno desorden político, y ambos requirieron un buen medio siglo para que los esfuerzos de estabilización política comenzaran a alcanzar efectos. En ambos, además, esas prometedoras primeras tentativas de formación del Estado fueron interrumpidas por invasiones y ocupaciones extranjeras" (p. XVII).

Es difícil no preguntarse aquí si con ello no ha venido a hacer más difícil la tarea que se ha fijado, al apartar la mirada de todo lo que desde el momento mismo de la conquista separa la experiencia mexicana de la peruana. Es obvio, sin embargo, que conoce muy bien lo que las diferencia, y

si prefiere no tomarlo en cuenta (su promesa de proporcionar en el capítulo I parte de los antecedentes coloniales que hacen al caso la cumplirá sólo de modo muy limitado) es probablemente más bien porque a sus ojos, mientras los antecedentes coloniales son precisamente eso, antecedentes, las alianzas y los conflictos que se desplegaron en torno a las intervenciones extranjeras tanto en México como en Perú son ya los capítulos iniciales de una historia que continúa hasta el presente.

La coherencia que alcanza en la reconstrucción tanto del proceso mexicano como del peruano sugiere que tiene razón en ello. Sólo se le escapa alguna muy leve huella que sugiere que la divergencia que ve consolidada en el desenlace de ambos procesos estaba ya en parte anticipada en el punto de partida. Así, no deja de ser sugestivo que los cuerpos de reclutamiento local y campesino que luchan contra el invasor sean, desde el comienzo, conocidos como "guardias nacionales" en la sierra de Puebla y como "montoneras" en Junín; mientras la primera designación reivindicaba para ellos un lugar legítimo en la estructura institucional de un Estado mexicano que en esa hora crítica sobrevivía sobre todo como una abstracta fuente de legitimidad para quienes quisiesen defenderlo, la segunda los presentaba como el fruto, necesariamente deficiente en orden y estructura, de una iniciativa nacida al margen del aun más fantasmagórico Estado peruano.

Ello no impide que los datos decisivos estén todos ellos presentes en una ceñida exploración de los destinos divergentes de los Estados mexicano y peruano, desde que ambos buscan consolidarse bajo el signo del liberalismo hispanoamericano del tardío ochocientos, proyectada sobre la clave de las relaciones también diferentes que esos Estados establecen con las mayorías campesinas.

Esta reconstrucción, menos simétrica de lo que la autora se había propuesto —en la que México termina pesando más que Perú—, es el fruto de un esfuerzo de doce años por hacer justicia al papel del campesinado en el surgimiento de la nación. Si el esfuerzo ha resultado más prolongado de lo que la autora esperaba se debe en parte a

que —incitada a ello por la tensa relación que mantiene con las corrientes ideológicas y epistemológicas bajo cuyo signo ha emprendido esa indagación— iba a hacer implícitamente de ésta, como se ha indicado más arriba, el banco de prueba de la validez y relevancia de aquéllas.

Lo que está en juego en esta exploración sin complacencias es algo más que el fruto de una experiencia individual. En otro escrito que afronta ya muchos de los interrogantes más sistemáticamente explorados en la obra actual, Florencia Mallon se declaraba integrante de una generación marcada por dos "transiciones intelectuales y políticas bastante dramáticas": la primera estimulada por el renacimiento del radicalismo a escala mundial, que la incitó a combinar investigación local con teoría radical y métodos que enfocaban a la "gente común", en la esperanza de "producir complejos estudios de caso que constituirían un desafío al reduccionismo, al conservadurismo político y a los supuestos imperiales de una etapa previa, intelectualmente más ortodoxa y unificada"; la segunda, que "combinó la crisis de marxismo y socialismo con el renacimiento de la subjetividad presente en el feminismo y el posmodernismo/posestructuralismo".[2]

Se advierte de inmediato que esa experiencia no es la de toda una entera generación de historiadores, sino de una porción de ella acotada por un marco nacional preciso: el de Estados Unidos. En efecto, en Francia o Italia los sesenta no marcaron el renacimiento, sino el comienzo de la crisis de una "teoría radical" que era muy exactamente la del marxismo, y en Gran Bretaña el afloramiento de un radicalismo que, sin renegar de sus vínculos con la tradición marxista, a la vez que la problematizaba, la integraba en un campo ideológico más amplio, en que venía a gravitar, más aun que las contribuciones ideológicas vernáculas, la preferencia por un estilo de abordaje más orientado a captar cada experiencia histórica en lo que tenía de concreto que a instalarla satisfactoriamente en la casilla que le estaba de

[2] MALLON, 1993, p. 372. COOPER, MALLON, STERN, ISAACMAN y ROSEBERRY, 1993, p. 371.

antemano reservada dentro de un previo enrejado teórico, que E. P. Thompson iba a reivindicar con fiereza frente a las seductoras novedades importadas del continente por Perry Anderson y otros.

Esa raíz en una experiencia nacional precisa se refleja también en otro rasgo generacional que Florencia Mallon subraya menos que la marca que en esa generación de historiadores iban a dejar los dos cataclismos ideológicos arriba evocados: es la definición de su tarea generacional como la de puesta en contacto entre ciertos paradigmas teóricos y ciertas realidades empíricas que se habían mantenido hasta entonces separados. Así ha de presentarse como participante en una

> [...] excursión generacional, dirigida (en sentido a la vez recto y metafórico) hacia el campo, en la cual algunos de los participantes llevaban bajo el brazo el tomo I de *El Capital*, y otros *Leer el Capital*, mientras otros aun más numerosos viajaban en compañía de E. P. Thompson, E. J. Hobsbawm o Antonio Gramsci, y había aun algunos que buscaban acomodar en sus mochilas todos esos textos y todavía otros más.[3]

Si la empresa de colmar el hiato entre paradigmas teóricos y realidades empíricas ocupa tan decididamente el primer plano, es sin duda porque para los estudiosos norteamericanos las teorías que comenzaban a atraerlos eran aun más ajenas a la esfera de su experiencia, tal como la estaban viviendo en el marco de su específica sociedad nacional, que a las que buscaban esclarecer en esas sociedades más exóticas. Así, no es sorprendente que para ellos la crisis del marxismo se diese casi exclusivamente en el plano de la teoría, y fuese vivida como el derrumbe de una grandiosa estructura de ideas en la que por un momento habían creído encontrar firme fundamento para sus reconstrucciones históricas. No podían ver en ella mucho más que eso en un país en cuyas clases populares, tal como W. Sombart había subrayado ya a comienzos de siglo, el socialismo marxista se había mostrado incapaz de echar

[3] Cooper, Mallon, Stern, Isaacman y Roseberry, 1993, p. 371.

raíces, y no se mostraba capaz de ello en medio de la vasta crisis de sociedad abierta con el fin de la prosperidad de la posguerra.

No así para sus colegas y contemporáneos franceses o italianos: para ellos esa crisis era una dimensión del tránsito —que vivían además en su experiencia cotidiana— entre la sociedad industrial y la posindustrial, que estaba provocando el lento agotamiento de la fe colectiva que había puesto a los partidos comunistas muy cerca de realizar su ambición de constituir un entorno total para la vida individual y colectiva de vastos sectores de las clases populares. Y es la misma intimidad entre la crisis de la teoría y la experiencia vivida en el marco de la sociedad nacional la que sin duda subtiende el tono cada vez más nostálgico de algunos de los herederos de E. P. Thompson, que llevan a la historia del movimiento obrero algo de la *pietas* y de las curiosidades anticuarias que suelen florecer, por ejemplo, entre los cultores de la historia de regiones arcaicas.

Ese específico contexto estadounidense sin duda no es ajeno a una actitud que tiende a hacer del paradigma teórico un *deus ex machina* que desde lo alto se superpone a muy variadas realidades empíricas para implantar en ellas un sentido, una actitud que contribuye a explicar también el entusiasmo con que el mundo académico norteamericano iba a recibir en sus sucesivas oleadas los ramalazos de las revoluciones epistemológicas que agitaron el ambiente parisiense durante las últimas décadas: de cada una de ellas se esperaba que proporcionara por fin la *clavis universalis* prometida en vano por la anterior.

Otras peculiaridades de la experiencia nacional estadounidense iban a contribuir también al éxito de estas nuevas perspectivas, ya decididamente posmarxistas: si la visión que fragmentaba al sujeto histórico en una congerie de sujetos rivales pudo conquistar en Estados Unidos el ancho arraigo institucional que no iba a alcanzar en Europa, mucho se debe ello al peculiar equilibrio político que —surgido al disiparse las fugacísimas ilusiones acerca de esa más igualitaria *Great Society* que el presidente Johnson había creído tener al alcance de la mano— iba a perdurar por

décadas: admitiendo que las desigualdades sociales se rehusaban a esfumarse, el Estado asumía la función más modesta de ofrecer una muy parcial compensación material y una mucho más generosa compensación simbólica por ellas: la universidad iba a ser uno de los instrumentos utilizados con ese fin.

Durante esta larga etapa, que parece hoy estar llegando a término, las universidades iban en efecto a ofrecer un terreno privilegiado para la afirmación de la autoconciencia de los grupos desfavorecidos. No se trataba tan sólo, en efecto, de eliminar las barreras que les habían cerrado el acceso a posiciones de autoridad (y para los grupos más duramente golpeados, a la institución misma); quienes eran ahora admitidos lo eran como representantes de esos grupos antes marginados, y se esperaba de ellos que diesen voz a sus perspectivas hasta entonces silenciadas. Se adivina fácilmente hasta qué punto esa reorientación político-institucional contribuiría a promover el avance de las nuevas perspectivas que rehusaban seguir organizando la narración histórica como biografía de un privilegiado sujeto colectivo. Se adivina también qué peligros entrañaba: menos ansiosa de promover el avance del conocimiento que de alcanzar ciertos resultados juzgados socialmente deseables, con criterios que por cierto no tenían nada de revolucionarios, iba a satisfacerse a menudo con el remplazo del *grand récit* unificado en torno a un héroe colectivo único por una multiplicación de *grandes récits* consagrados a la gloria de esos nuevos subhéroes colectivos en los que debía reconocerse cada uno de los grupos antes marginados, que imitaban fielmente los rasgos más consternantes de la historiografía tradicional.

No es necesario decir que el esfuerzo de Florencia Mallon se inscribe bajo un signo opuesto al de esas dudosas empresas. Pero es difícil creer que la experiencia de vida del historiador no contribuya a definir los intereses que han de inspirar su modo específico de abordar el pasado; la tentación es entonces grande de postular una cierta conexión entre la centralidad que en *Peasant and Nation* se reconoce a la rivalidad entre discursos (y quizá más aún a

la que se asigna dentro de ellos al discurso histórico, orientado a imponer una cierta versión de la pasada ejecutoria de un grupo), y una experiencia de historiadora que se viene desplegando en un contexto en que la lucha por imponer un discurso está tan poco distante de la lucha por éxitos menos simbólicos que ambas son en rigor una sola.

Al postular esa conexión no se hace sin duda sino formular una conjetura; lo que no es conjetura es que al abordar esa noción, central para sus análisis, que es la de hegemonía —que subraya la complementariedad de coacción y consenso en la consolidación del predominio de un grupo sobre otro—, no sólo se concentra la atención en los aspectos de la construcción discursiva del consenso que se hallan más alejados de la esfera en que la coacción se exhibe en su desnudez, sino —como consecuencia casi inevitable— el violento escorzo impuesto por esta perspectiva quita parte de su relevancia inmediata al compromiso teórico con una noción de hegemonía que subraya el papel que la coacción retiene en ella.

En este punto la perspectiva aquí dominante se separa decididamente de las que parecen estar hoy ganando terreno,[4] y no porque se descrea del papel irremplazable del consenso en la construcción de hegemonía, sino porque se sospecha que ese consenso es más frágil e incompleto de lo que parece a primera vista, y que es la presencia de la coacción —y la conciencia que de ella tienen sus víctimas potenciales— la que lo protege de las consecuencias de su intrínseca flaqueza.

Eso no significa que la imposición de una cierta visión del pasado no tenga un papel importante en la construcción de hegemonía, y que la exploración de las disputas en torno a cuál de esas posibles visiones finalmente ha de imponerse no tengan un lugar legítimo en la indagación del tema, pero sí que, al encarar esa investigación a través

[4] Es la conclusión que parece deducirse, por ejemplo, de la tendencia general de los trabajos reunidos en la admirable colección de estudios que compilaron Joseph y Nugent, 1994, que sorprende menos en el prólogo de James C. Scott, que en el de Philip Corrigan y en el epílogo teórico debido a Derek Sayer.

de ese tópico preciso, Mallon ha escogido quizá el camino más arduo para alcanzar su meta.

Hasta qué punto lo es se hace evidente cuando se compara su enfoque con el adoptado por Corrigan y Sayer en su libro universalmente admirado que, como es sabido, ha marcado un jalón decisivo a los estudios del tema. En *The Great Arch*,[5] ellos han enfocado el área de máxima intimidad entre coacción y consenso, al examinar la dimensión discursiva de la construcción del Estado a través de uno de los pocos discursos que pueden reivindicar para sí inmediatos efectos coactivos, a saber, el de la ley positiva; su esfuerzo principal se iba a orientar a demostrar cómo la eficacia de ese discurso no se agotaba en esos efectos, y cómo en cambio su progresiva articulación, en nada rectilíneo avance a través de siglos, ofrece el núcleo mismo de la "revolución cultural" cuyo triunfo se apoya en la consolidación de un nuevo consenso.

Si se tolera una metáfora excesivamente mecánica, al concentrar su atención en cambio en el punto de máxima distancia entre coacción y fundación discursiva del consenso, Florencia Mallon afronta la tarea más difícil de mantener en equilibrio dos objetos demasiado remotos, entre los cuales éste corre constante riesgo de romperse en beneficio de uno u otro. Así ocurre en particular en su examen del futuro estado de Morelos: cuando leemos en la página 166 que "durante la década previa [a la intervención francesa los aldeanos de Morelos y Cuernavaca] habían construido discursos populares, radicales y sofisticados, en torno a nociones de derechos liberales" y que "como reacción [a las demandas fundadas en esos discursos] los liberales en posición de poder elaboraron discursos racistas y de exclusión", la duda se impone de si al elegir esta vía de ingreso al conflicto entre éstos y aquéllos no se pone en primer plano un aspecto ciertamente muy real —y marcado por complejidades y contradicciones que presentan un tentador desafío a la capacidad analítica del historiador— de un proceso en el que, sin embargo, lo esencial ocurre en

[5] Corrigan y Sayer, 1985.

otra parte. La lectura de las páginas que siguen, y que ofrecen una presentación global de ese conflicto, hará muy poco por disipar esa duda; en ellas el equilibrio parece romperse en la dirección opuesta, y la imagen que proponen del nexo entre la rivalidad de dos discursos, y la que dos niveles sociales dirimen a través de una lucha político-militar, está muy cerca de establecer un vínculo de causación unilateral en beneficio de esta última.

Se trata sin duda de un ejemplo extremo, y si aquí se le menciona es porque precisamente por eso pueden percibirse también mejor a través de él las consecuencias quizá aún más decisivas de otra distancia: la que la autora establece entre sus intereses teóricos y el que la llevó a indagar el tema preciso de su libro (una actitud a cuyas posibles raíces en la experiencia de la generación norteamericana a la que pertenece se ha aludido ya más arriba).

Sin duda fue su interés originario en un tema que no podía ser más específico el que la llevó a abordar esos planteos teóricos, pero al afrontarlos —se ha indicado ya— iba a elevarse por encima de aquel tema, en busca de esclarecer las ambigüedades escondidas en una noción —la de hegemonía— en la que espera encontrar la clave de un fenómeno tan universal en las sociedades humanas como lo es su capacidad de imponer durante la mayor parte del tiempo una casi universal aquiescencia a ordenamientos en todos los cuales, bajo signos en cada caso distintos, los bienes materiales y simbólicos se distribuyen de modo abruptamente desigual.

La contribución que gracias a ello nos proporciona Florencia Mallon no podría ser más necesaria; se ha sugerido ya que uno de sus aportes más importantes es el riguroso balance que viene a ofrecer —quizá sin proponérselo del todo— del esfuerzo de esclarecimiento teórico en el cual se inscribe el suyo propio.

No ha sido ésta para ella una tarea constantemente grata. En particular sus contactos con el posmodernismo y el posestructuralismo le han dejado recuerdos agridulces: nos asegura que el lenguaje y la jerga los encontró prohibitivos no sólo la lectura, sino más aún la escritura, y algo de esa

incomodidad frente a un instrumento expresivo que juzga sin embargo indispensable se refleja sin duda en la rigidez algo formulaica que el lenguaje tomado en préstamo del posestructuralismo conserva a veces bajo su pluma. Ello no impide que su modo de abordar el nexo entre encuadramiento teórico y reconstrucción de un concreto proceso histórico se aleje totalmente del que habitualmente encuentra su expresión en ese lenguaje estereotipado.

En efecto, éste ha alcanzado su cada vez más enrarecido refinamiento en un largo proceso en que la teoría ha venido avanzando en vaso cerrado, en dos direcciones diferentes que tienen en común hacer cada vez más difícil mantener el nexo entre ese supuesto marco teórico y las realidades que era su objetivo nominal enmarcar.

Una de ellas llevaba a introducir una complejidad y refinamiento crecientes del aparato conceptual, mediante un análisis interno de cada uno de los elementos de éste, más bien que mediante cualquier control destinado a cerciorarse de si ese aparato ha aumentado o disminuido con ello su capacidad de dar cuenta de las realidades de nuestro mundo sublunar. La otra combina la búsqueda de un abstracto rigor conceptual con la de un efecto estético: a la oscuridad todavía descifrable que es consecuencia de aquél agrega la menos penetrable del velo de sugerencias, alusiones y elisiones al que concede el primer plano, y con ello reduce al lector al papel de admirador deslumbrado de los elegantes ballets de ideas puestos en escena para su beneficio, en medio de un paisaje de nieblas en el cual ese lector se descubre incapaz de avanzar un solo paso.

Nada de eso ocurre en Florencia Mallon. Si los responsables de esas construcciones tan frágiles en su elegancia parecen seguir el consejo del poeta simbolista, *glissez, n'appuyez pas*, siempre útil para quienes patinan sobre hielo delgado, su actitud es precisamente la opuesta: está decidida a poner la máxima presión sobre esos instrumentos de análisis, sometiendo a las pruebas más duras su capacidad de esclarecer los procesos que le interesa estudiar. La honradez intelectual debiera ser un requisito mínimo para quien emprende una tarea intelectual, ese requisito es sin embar-

go tan frecuentemente ignorado, que el lector se sorprende admirando sobre todo ese rasgo en un análisis que encierra otros rasgos menos obvios e igualmente admirables.

No ha de sorprender que en el botín de esa incursión por la teoría la parte del posestructuralismo sea modesta. De la algo heterogénea tríada de pensadores invocada por la corriente de estudios subalternos —Gramsci, Foucault y Derrida—[6] su inspiración principal proviene (se ha indicado ya) de la noción de hegemonía acuñada por el primero, a la que buscará dotar de mayor precisión al distinguir entre hegemonía como proceso y como desenlace (una distinción quizá menos difícil de captar —y de aceptar como válida— de lo que parece temer la autora, que la subraya con una insistencia casi angustiada). A su excursión por el posmodernismo y el posestructuralismo no parece deber en efecto mucho más que una justificación para la exigencia de desconstruir la noción global de clases subalternas, en la que se refleja, por otra parte, una desconfianza sin duda previa a su contacto con esas corrientes frente a la tentación "romántica" de transformar a esas clases en una armoniosa hermandad de iguales, y una firme determinación de explorar las fronteras que también dentro de ellas separan a dominantes y dominados, explotadores y explotados.

¿Hasta qué punto ofrece la perspectiva de Gramsci un fundamento adecuado para el examen de los procesos que a la autora interesa estudiar? Primer descubrimiento: en un aspecto esencial —la presentación del proceso hegemónico como una lucha contra una "contrahegemonía", es decir, contra un proyecto hegemónico alternativo a los propuestos desde la élite y surgido del seno de las clases subalternas— la visión gramsciana postula un rasgo que sólo se descubre inequívocamente en dos de los procesos bajo estudio (no en Morelos, donde lo que parece darse es la oscilación de

[6] Véase sobre el punto MALLON, 1994; la mención a los esfuerzos "to extend and rethink, from the perspective of the colonial and postcolonial world, the messages of Antonio Gramsci, Jacques Derrida and Michel Foucault", p. 1493.

las clases subalternas entre la aceptación del discurso del liberalismo —ambiguo discurso en que la inspiración del radicalismo suriano deja pronto paso a la del proyecto moderado, tanto más distante de las aspiraciones campesinas— y del conservador del Segundo Imperio; menos aún en Cajamarca, donde simplemente falta la base social coherente que haría posible la articulación de un proyecto —y por lo tanto de un discurso— contrahegemónico).

Esa discrepancia entre las nociones elaboradas por Gramsci en torno a la hegemonía y las realidades mesoamericanas y andinas no debiera quizá sorprender demasiado. Aunque es posible y legítimo hacer uso de esas nociones en un marco estrictamente teórico, fueron articuladas por Gramsci con vistas a definir una estrategia que permitiese al movimiento comunista alcanzar la victoria en esa guerra de posiciones a la que se había visto reducido debido al fracaso de los ataques frontales que —animado por el éxito alcanzado en Rusia— había lanzado contra el orden vigente en las sociedades tanto más complejas de Europa occidental. En ese contexto tan escasamente académico, la universalidad por lo menos potencial de los proyectos contrahegemónicos se imponía menos como una noción teórica que como un postulado de la razón práctica.

Cuando se examina lo que tienen de peculiar las situaciones en las cuales llega en efecto a articularse un discurso contrahegemónico, una conclusión quizá aún más desazonante parece imponerse: la contrahegemonía sólo se hace presente de modo indudable cuando se transforma en hegemonía, cuando las clases subalternas presentan una estructura jerárquica y desigual que permite el surgimiento dentro de ellas de un sector relativamente privilegiado, y capaz, por lo tanto, de movilizar en torno a un proyecto hegemónico alternativo al resto de esas clases, víctimas sin embargo de las mismas desigualdades que lo benefician. No termina allí el esfuerzo de desconstrucción: si bien dentro de las clases subalternas es todavía posible la articulación de un proyecto y discurso contrahegemónico alternativo al de esas subélites, tampoco éste realizará plenamente el milagro de dar voz a los más desfavorecidos.

Florencia Mallon propone hacer de la noción de hegemonía comunal la que cubra todas esas ambigüedades y contradicciones. Las comunidades rurales —recuerda a sus lectores

> [...] no fueron nunca totalidades indiferenciadas, sino entidades dinámicas cuyas identidades y líneas de unidad o división estaban siendo constantemente negociadas. Los discursos de género y etnicidad combinaban y entretejían una serie de luchas y transformaciones. Aunque había periodos de mayor cambio y de mayor continuidad, la creación y la transformación de las identidades sociopolíticas asociadas con la comunidad eran parte de un proceso abierto que nunca alcanzó a cerrarse.
>
> Si estas entidades comunales aparentemente cerradas al cambio eran construcciones históricamente contingentes, ni el encuentro colonial ni la transición al capitalismo transformaron una *tabula rasa*. Por lo contrario, colonialismo, nacionalismo y capitalismo agregan complejidad a un campo discursivo que es ya dinámico y complejo. Nuestro cometido será por lo tanto entender cómo los múltiples discursos de género, raza, etnicidad y —cada vez más— de clase interactuaron y fueron transformados y reconstruidos históricamente, en el contexto de específicas formaciones sociales, y condicionados por las prácticas específicas de los participantes (pp. 11-12).

La insistencia con que se reafirma una sola intuición básica —a través de una cascada de formulaciones que la reiteran desde perspectivas en cada caso levemente distintas— confirma la centralidad que ésta tiene en un modo de concebir el funcionamiento de toda sociedad que gravita decisivamente en el proyecto historiográfico de Mallon.

Cabe preguntarse al mismo tiempo si esa visión tan nítida es capaz de dar orientación precisa a la exploración de los concretos procesos que dan tema a *Peasant and Nation.* Y aquí la respuesta es menos claramente positiva; la ya percibida distancia entre discusión teórica y exploración empírica parece traducirse también en la insuficiencia de las conclusiones teóricas como guía de la indagación histórica concreta, pese a la lucidez con que la autora subraya que es en esa indagación la que ofrece el terreno de prueba para aquellas conclusiones.

En efecto, Mallon advierte muy bien que —por justa que sea la conclusión de que ni el encuentro colonial ni la transición al capitalismo trasformaron una *tabula rasa*— ella invita de inmediato a preguntarse qué era —en cada uno de los procesos sometidos a examen— eso que no era una *tabula rasa* y en qué consistieron —también en cada uno de ellos— las trasformaciones aportadas por el encuentro colonial o la transición al capitalismo.

Pero es precisamente al volverse hacia los procesos concretos cuando la argumentación seguida por Mallon —hasta ahora tan persuasiva— comienza a abrir algunos flancos problemáticos. No por culpa de la autora: pocas veces se ha hecho un esfuerzo más tenaz por recoger aun los materiales más remotamente relevantes, y por traer a la luz todas las riquezas que ellos esconden. Ello no impide que en la conclusión se vea necesitada de reivindicar su derecho a escuchar "las voces murmuradas en las orillas de la multitud sobre todo a través de hipótesis e imaginación" (p. 324). Sin duda es una reivindicación plenamente justificada: es bien sabido que todo estudio sobre las clases subalternas se ve trabado porque una de las consecuencias de su carácter subalterno es la dificultad en que se encuentran de hacerse oír, y el problema se hace aún más grave desde que se advierte que aun esas clases están cruzadas de internas fronteras jerárquicas; es de temer que las voces que nos lleguen con menos dificultades sean las de los menos subalternos...

Pero no estoy seguro de que todo el problema provenga de allí. Permítase examinarlo a través de un solo ejemplo en un libro tan rico en ellos: el de ese Xochiapulco en torno al cual Mallon ha llevado adelante un esfuerzo de exhumación particularmente exitoso de un pasado parcialmente olvidado aun por los herederos de sus protagonistas.

Xochiapulco fue el centro más dinámico del liberalismo radical en la Sierra de Puebla; movilizados en alianza con el legendario Juan Álvarez durante las guerras de reforma, sus habitantes queman luego el pueblo en desesperada resistencia contra el segundo imperio; decepcionados por

la sistemática ingratitud de la República restaurada, que busca sus aliados entre los más moderados liberales del llano, y aun entre los antiguos colaboradores de la intervención, constituyen por fin el núcleo más combativo de los "zacapoaxtlas" (Zacapoaxtla es la capital —conservadora— del distrito en que se encuentra Xochiapulco), que ese 23 de noviembre de 1876, que fue el día inaugural del porfiriato, hacen una breve irrupción triunfal en el centro mismo del escenario de la historia nacional. Ése fue el día —recuerda horrorizado Federico Gamboa— en que

> [...] esta buena metrópoli virreinal... [vio a] millares y millares de serranos... anegarlo todo... mal vestidos... confundidos los oficiales con 'clases' y soldados... [en] inacabable desfile... rumor de agua embravecida y suelta que subía, subía sin descanso, venida de montes y sierras.[7]

Más de un siglo más tarde Florencia Mallon vuelve a descubrir en Xochiapulco (con sentimientos muy distintos de los de Gamboa) lo más cercano a una corporización colectiva de "los de abajo"; y no hay duda que esa comunidad tan excepcional ofrece un privilegiado término de referencia para su exploración de las complejidades y ambigüedades de la hegemonía comunal, a la que consagra el capítulo "La construcción conflictuada de la comunidad". A Xochiapulco se refiere explícitamente, en efecto, al postular el surgimiento de una "patriarquía democrática" en el crisol de las luchas victoriosas contra conservadores y austro-belgas, de las que va a surgir un equilibrio nuevo entre el influjo antes dominante de los "pasados", es decir, de quienes han ocupado los cargos más altos tanto dentro de la estructura institucional de la comunidad cuanto en las cofradías, y el de una nueva élite apoyada en sus proezas guerreras, cuyos integrantes, como podía esperarse, no sólo son más jóvenes, sino a menudo ajenos por origen a los linajes económicamente privilegiados que monopolizan esos cargos.

Esa nueva patriarquía es socialmente más democrática que la oligarquía a la que parcialmente remplaza, pero es toda-

[7] *Diario*, 1977, pp. 87-88.

vía excluyente, y no sólo porque no integra a todos los varones: por definición excluye a las mujeres. Y Mallon dedica buena parte de su esfuerzo a entender y hacer entender cómo puede no haber sobrevivido testimonio alguno de resistencia a esa marginación: y encuentra la clave de ese misterio en la división jerárquica de las mujeres a partir de las distintas etapas de su vida matrimonial (solteras, casadas sin hijos, madres de familias que cuentan con residencia separada, y suegras por fin en situación de hacer sufrir a nuevas generaciones femeninas la misma opresión de la que fueron antes víctimas). Apoyada en estudios antropológicos recientes de la montaña de Puebla y Tlaxcala, esta exploración en la que usa con abundancia el derecho a acudir a "la hipótesis y la imaginación" resulta totalmente persuasiva.

Si surge una duda no es por verla usar con tanto tino de ese derecho, sino más bien de que —como lo señala ella misma— "Xochiapulco era un caso particular... su tradición militar liberal usualmente *era* su política comunal" (p. 297). El pasado comunitario de Xochiapulco no podía ser más breve: en 1850 los colonos de las haciendas Xochiapulco y La Manzanilla, propiedad de la familia Salgado, arraigada en Zacapoaxtla, se alzan contra las exigencias crecientes de un propietario ansioso por ampliar en ellas los cultivos de caña de azúcar. Cuando el eco de la revolución de Ayutla llega a la sierra poblana, el alzamiento encuentra eco ampliado en algunos de los barrios ubicados al oriente de la menuda cabecera (no en todos por cierto, otros acentúan su lealtad a ésta en reacción al surgimiento de un centro rival cuyo dinamismo expansivo tienen razones para temer). En 1855, la victoria liberal se traduce en la creación del municipio de Xochiapulco, que —se ha recordado ya— iba a revalidar su derecho a la autonomía y dar nuevo testimonio de su fe liberal con épicas hazañas en los conflictos que siguieron, bajo el liderazgo primero de Manuel Lucas, comerciante nahua de la misma Zacapoaxtla, que había trabajado un tiempo en la hacienda, y luego de su hijo, el general Juan Francisco Lucas, transformado en hacendado por gracia de su boda con una heredera mestiza, y en patriarca de la sierra en el marco del porfiriato.

A primera vista la magistral reconstrucción imaginativa del proceso que llevaría a la consolidación de un equilibrio de influjos, entre el casi ancestral de los "pasados" y el más reciente de los jóvenes paladines del liberalismo, no parece demasiado relevante a la situación de esa comunidad improvisada, que desde su nacimiento se ubica en el centro del conflicto político regional. Pero ¿es seguro que sea así? ¿O es que entre los colonos de las haciendas rebeldes estaba vivo el recuerdo (y quizá no sólo el recuerdo, sino aun algunas de las prácticas) de un pasado no necesariamente demasiado remoto en que habían podido construir allí mismo una tradición comunitaria? Nótese que esta última hipótesis no es demasiado rebuscada: la hacienda ofrece un marbete legal que, como tantos otros, está lejos de cubrir en todas partes las mismas realidades sociales. Pero buscaremos en vano respuesta a esta pregunta; quizá la autora no tenía manera de descubrirla a partir de los documentos disponibles; más inquietante sería que no hubiese creído necesario formular la pregunta.

El paradigma tan persuasivo que Mallon ha construido para dar cuenta del fenómeno global de la hegemonía se revela entonces menos útil para echar luz sobre los modos concretos en que ella se constituye en cada uno de los casos bajo estudio, y quizá también por ello la autora termina por buscar refugio contra las no resueltas ambigüedades de un proceso histórico que avanza entrelazadamente en tan variados niveles, y en todos ellos con una tan desconcertante variedad de modalidades locales y temporales, en el examen de las rivalidades, al cabo menos complicadas, entre discursos históricos. A esa reorientación de objetivos debemos uno de los capítulos más fascinantes del libro, en que campea como en ningún otro su insobornable honradez intelectual, que no pierde nada de su firmeza al explorar el lugar que la propia autora no puede evitar ocupar en el diálogo entre visiones alternativas del pasado.

> Cuando atisbaba yo a través del portón de hierro forjado de una esquina a una cuadra del edificio municipal de Xochiapulco, pensé por un momento que los negros ojos que a su vez

me escrutaban desde un rostro severo y desconfiado eran los del general Juan Francisco Lucas (p. 276).

Eran los de Donna Rivera, maestra jubilada y cronista del pasado de Xochiapulco, pero lo que hace memorable esa escena es menos el parecido así descubierto entre el patriarca de la sierra y su remota descendiente, que la confirmación palpable de que Mallon no es un sujeto soberano que indaga pasivos objetos de estudio: su objeto es capaz de devolverle la mirada. Ello introduce una dimensión existencial en una problemática cuya teoría no podría serle por otra parte más familiar;

> [...] para mí el último estrato de descentramiento debe ser la aplicación del concepto de diálogo a mi propia relación con los sujetos históricos que habitan mi narrativa. Reconozco abiertamente los muchos estratos de ese diálogo. Al constituirme en constructora de la narrativa, tengo poder sobre su forma y sobre las imágenes de los actores que contiene. En cierto modo estoy demoliendo historias oficiales sólo para construir otra nueva.

El problema hallará solución, y "*sus* esfuerzos darán fruto sólo si *está* dispuesta a escuchar, a abrir *su* narrativa a las voces e interpretaciones rivales, a luchar para evitar asumir el papel del narrador omnisciente o positivista" (pp. 19-20). Si la solución es más ambigua de lo que le parece a la autora (no la libera de su soberanía sobre la construcción de la narrativa, y sólo la incita a ejercerla de modo menos despótico y por lo tanto más eficaz) quizá el problema sea menos grave de lo que ella teme: esa soberanía de la que disfruta como constructora de narrativas es la más compartida de todas; a su modo la ejerce también cualquier silencioso vecino de Xochiapulco a quien basta una mirada para clasificarla como la "gringa entrometida" que Mallon temía ser a los ojos de sus interlocutores andinos.[8]

Pero ese problema esconde mal otro: a los peligros que provienen de su condición de narradora inevitablemen-

[8] MALLON, 1983, p. XIII.

te omnisciente (inevitablemente, porque en el relato pone todo lo que sabe, y sólo puede descubrir que ha ignorado algo en el momento en que deja de ignorarlo, y por lo tanto lo incorpora también a ese relato), se suman los que derivan de la tentación positivista, es decir, si entiendo bien, de ver a las narrativas ajenas como productos históricos dotados, a lo sumo, de validez relativa a su marco histórico, y a la propia como válida de acuerdo con el más antiguo criterio de verdad que la define como adecuación de la idea a la cosa.

Y es de temer que al abordar esta dimensión del problema por primera vez Mallon no sea del todo sincera, antes que con el lector, consigo misma. La conclusión se hace inescapable frente a su presentación del episodio aludido en el título del capítulo IX, "Al cabo, de quién eran los huesos, y quién lo decide". En su crónica histórica de Xochiapulco,[9] Rivera ha incluido el relato de Pascuala Martínez, que cuando niña vio en la futura plaza central de la población una fosa común destinada a los cadáveres de soldados austro-belgas víctimas de una emboscada de los pobladores locales; de esos cadáveres son los huesos que iban a ser descubiertos durante las excavaciones practicadas allí mismo en la década de 1970. Un análisis interno de ese relato confirma a Mallon que el episodio no pudo haber ocurrido durante la guerra contra la intervención francesa (entre otras cosas, menciona que los pobladores habían buscado refugio en la hacienda de Juan Pablo Lucas en Tlaxcantla; ahora bien, Lucas sólo se casaría con la heredera de esa hacienda en 1867). El episodio tuvo lugar en 1869, durante los conflictos de la República restaurada, y los huesos no son austro-belgas sino mexicanos.

En suma, mientras Donna Rivera puede tener opiniones acerca de esos huesos, Florencia Mallon está segura de que sabe la verdad sobre ellos. Como confiesa enseguida, no vacila en cosechar los beneficios de la que llama su "situación académica privilegiada". La confesión prosigue: "Utilicé su manuscrito como un texto central en mi recons-

[9] RIVERA MORENO, 1991, p. 101.

trucción de la historia local, pero adopté la perspectiva analítica más omnisciente hecha posible por mi acceso más amplio a documentación de archivo. En esas circunstancias me es casi imposible no trasformar su obra en folklore, por más que me esfuerce por encuadrar la discusión en el marco de un diálogo entre intelectuales. Digo, aquí, en este pasaje, está en lo justo, pero allá mi información demuestra que se equivoca. Ejerzo poder en mi posición como intelectual al no permitir que ella me replique". No es seguro que en el imaginario diálogo intelectual entablado entre ambas, que se reduce en los hechos al soliloquio con que una de ellas replica al texto escrito por la otra, la relación sea necesariamente tan desigual como teme Mallon (al cabo, nada impide a Donna Rivera pronunciar sobre *Peasant and Nation* un veredicto que, aunque inspirado por criterios distintos, no será menos inapelable que el que su imaginaria interlocutora prefiere no formular explícitamente sobre *Xochiapulco, una gloria olvidada*).

Si Mallon teme beneficiarse injustamente con un exceso de poder no es entonces porque descubra que, en ese diálogo que no llega a ser tal, ella tiene la última palabra, sino porque está convencida —aunque se abstenga de confesarlo aun a sí misma— de que esa palabra se funda en un saber más sólido que el de su antagonista. Si prefiere no verlo así es sin duda porque, alerta a las posibilidades corruptoras y opresoras que derivan de la íntima relación entre saber y poder, sobre las cuales tan insistentemente nos advirtió Foucault, preferiría no contar con esa ventaja. No estoy seguro sin embargo de que sus escrúpulos no sean excesivos, y que en la desconstrucción de la noción de poder que también debemos a Foucault no hubiera encontrado razones válidas para aliviarlos.

Un episodio al que Mallon concede toda la atención que efectivamente merece así lo sugiere. El objetivo que la llevó a entablar su diálogo con Donna Rivera no era alcanzar ningún recíproco esclarecimiento intelectual: buscaba simplemente ganar acceso al manuscrito del que ésta era autora. Su formidable interlocutora sólo iba a concederlo luego de recibir de su peticionante una garantía —por escrito—

de que gestionaría con éxito de la Universidad de Puebla un compromiso formal de publicarlo. Pero la universidad ignoró luego ese compromiso, y el manuscrito, junto con la introducción que Mallon compuso para él, parecía destinado a reposar indefinidamente en sus archivos.

Escapó a ese destino cuando la Dirección General de Culturas Populares de Puebla tomó a su cargo su publicación, ahora con el frustrado prólogo de Mallon arrumbado entre las compilaciones de escritos ajenos sobre la región que Rivera había incluido en el volumen. En el lugar que originariamente le había estado destinado se encontraba ahora otro debido a la pluma de funcionarios de la Dirección, que celebraban en él —en el espíritu de la apertura indigenista que en ese momento juzgaba oportuno promover el gobierno mexicano— que las sociedades indígenas hubiesen finalmente resuelto investigar su propio pasado y formular su propio juicio sobre él. He aquí una vez más a las élites mexicanas dedicadas a su tarea habitual de construir y reconstruir hegemonía, mediante la incorporación selectiva de fragmentos de discursos contrahegemónicos, y en la perspectiva de esas élites —que deben en parte su largo predominio al instinto seguro que les señala dónde anida el poder— a la historiadora de Madison le corresponde un lugar decididamente más marginal que a su colega de Xochiapulco.

Es de temer que, movida por complejos sentimientos entre los cuales el de culpa no está por cierto ausente, Mallon preste una atención menos aguzada de lo habitual en ella a los modos concretos en que Donna Rivera ejerce su tarea de "intelectual local", y que en consecuencia graviten sobre esa reconstrucción un tanto opaca ciertos supuestos acerca de los conflictos en torno a la hegemonía que quizá hubieran ganado con una problematización más explícita.

Así cuando nos dice que

> [...] una de las razones de la eficacia de la estrategia de Rivera es que, al conectarse con el discurso oficial, su historia de Xochiapulco se incorpora a él, así sea de modo marginal y

> contencioso. El costo de esta estrategia es, sin embargo, que partes importantes de la historia local, de la memoria local, deben quedar necesariamente fuera de los límites establecidos por el discurso hegemónico. Sólo partes seleccionadas de la contrahegemonía pueden serle incorporadas. Y las partes que no se le incorporan [como el hecho de que los huesos en la plaza de Xochiapulco son mexicanos y no austriacos] quedan cada vez más sumergidos y olvidados (p. 284).

En la página siguiente ofrecerá conclusiones más generales deducidas de este ejemplo concreto.

> Los intelectuales locales como Donna Rivera Moreno [continúa] son así los archivistas del discurso contrahegemónico. Preservan y reproducen la historia oral al identificar los huesos, hablar a los ancianos, y conservar los papeles. Sus decisiones sobre cómo han de ubicarse en el desfile oficial [si marchan o no en él, y bajo qué banderas lo hacen] tienen efectos importantes sobre las formas que asume la memoria local y el modo en que sus pueblos pueden participar en la estructura política nacional emergente. Pero aun si los intelectuales locales gozan de poder y prestigio sustanciales a nivel local, son "socios menores" en las coaliciones regionales o nacionales. Si eligen articular la historia local como contrahegemonía contra un discurso hegemónico, no pueden elegir ni la forma que últimamente ha de tomar ni el efecto recíproco que el proceso alcanzará a nivel local. Al elegir mediar entre sus localidades y la cultura política nacional, los intelectuales locales eligen también asegurar la vigencia de por lo menos algunos de los principios de aquélla dentro de sus pueblos.

Subtendiendo esta caracterización sin ambigüedades evidentes se columbran sin embargo dos visiones distintas del papel del "intelectual local". Por una parte lo vemos ejercer una soberanía plena sobre la versión que instituyen como canopnica de la historia local, que es de hecho la única versión global de ésta que llega a constituirse como tal. No sólo depende de su decisión que los elementos de esa historia se articulen en un discurso contrahegemónico o se integren subordinadamente en el discurso hegemónico;

más radicalmente, de ellos depende decidir qué fragmentos de la memoria histórica local son incluidos en su narrativa, y cuáles al ser excluidos de ella son inapelablemente relegados al olvido.

Y sin embargo, el papel de mediación que se les aribuye se hace ininteligible si no se admite la presencia de una versión por lo menos potencialmente contrahegemónica, que sobrevive en la memoria local; en el ejemplo que Mallon propone —quizá más revelador de lo que ella misma advierte— esa versión no contaminada por las manipulaciones a las que la somete el intelectual local para hacerla servir mejor a su propia agenda, ya sea ésta subversiva o integrativa respecto del discurso hegemónico, coincide con la del historiador "positivista": para ella también los huesos son mexicanos.

Las ambigüedades escondidas en la imagen del papel del "intelectual local" no son el único aspecto problemático en este análisis: es también notable qué limitados son los esfuerzos por reconstruir el modo concreto en que desempeña ese papel en el concreto ejemplo en examen. Así, de las rápidas alusiones al descubrimiento de los huesos puede deducirse que éste provoca universal sorpresa (al parecer nadie esperaba encontrarlos en el curso de una excavación destinada a construir una cancha de pelota al cesto); del mismo modo, del texto en que Donna Rivera presenta los recuerdos de Pascuala Martínez acerca de los cadáveres en la plaza como referidos a un episodio de la lucha contra la intervención, no resulta claro si al ubicarlo en ese contexto reproduce o interpreta el testimonio de ésta. En ambos casos, la narración de Mallon pasa de largo, prescindiendo de ahondar en aspectos del papel del "intelectual local" cuya exploración hubiera contribuido a echar luz sobre las ambigüedades no resueltas en la imagen que propone de éste. Si nadie esperaba encontrar huesos, ello sugiere que en este caso la función de ese intelectual como censor de una versión subversiva de la historia local no tiene incidencia significativa, puesto que el episodio mismo ha sido hasta tal punto borrado de la memoria colectiva que la presencia así sea soterrada de esa versión puede des-

cartarse; si es Pascuala Martínez antes que Donna Rivera la que ubica el episodio en los tiempos de la intervención, el papel de ésta en la formulación de la versión juzgada apta para integrarse subordinadamente en la historia oficial aparece también él considerablemente restringido. De nuevo, si no es seguro que sus materiales hubieran permitido a Mallon responder a estas preguntas, no parece tampoco que se le haya ocurrido formularlas.

Encontramos aquí por segunda vez un rasgo que hace que por lo menos para este lector de *Peasant and Nation* la constante admiración por el enorme esfuerzo heurístico y por la firmeza y consistencia con que define y defiende una muy persuasiva visión global de los conflictos hegemónicos deba convivir con una cierta perplejidad ante lo que cree percibir como un hiato nunca cerrado entre un esfuerzo tan riguroso como exitoso por construir una visión teórica general que se adivina fecunda, y un examen de procesos concretos en el cual parece faltar el eslabón que hubiera permitido a esas perspectivas generales incidir con toda la eficacia de las que se las adivina capaces. En alguna parte dice Mallon que "un ejemplo único no puede sostener el peso de un entero nuevo enfoque" (p. 3); se diría que afrontamos aquí un problema simétrico: un enfoque general, por justo que sea, no puede dar por sí solo respuesta a los problemas que plantea cada concreta situación.

Habrá que concluir entonces que en este libro que se propone ofrecer a la vez una rendición de cuentas —y casi un examen de conciencia— en nombre de una generación que ha logrado grabar precozmente una huella muy profunda en el rumbo de la disciplina, a la vez que dilucidar un tema central en la problemática de ésta, el primer objetivo ha terminado por privar sobre el segundo. Aun si la conclusión fuese válida, seguiría siendo cierto que tanto la situación corriente de la historiografía como el vasto cataclismo histórico que le ofrece contexto y sentido hacían urgente atender ese primer objetivo, y que la admirable lucidez con que la autora afronta esa tarea compromete por sí sola nuestra gratitud. En cuanto al segundo de esos objetivos, aun el juicio más pesimista no podría ir más allá

de concluir que nos hallamos menos frente a un proyecto frustrado que ante una tarea sin completar; y nadie mejor para llevarla a término que esta historiadora de enorme talento, y dotada además de un valor intelectual que la lleva una y otra vez a afrontar los problemas que realmente importan, y no son nunca los de más fácil abordaje.

REFERENCIAS

COOPER, Frederic, Florencia E. MALLON, Steve J. STERN, Allen F. ISAACMAN y William ROSEBERRY

1993 *Confronting Historical Paradigms. Peasants, Labor and the Capitalist World System in Africa and Latin America.* Madison y Londres: University of Wisconsin Press.

CORRIGAN, Philip y Derek SAYER

1985 *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution.* Oxford: Blackwell.

Diario

1977 *Diario de Federico Gamboa (1892-1939).* México: Siglo Veintiuno Editores.

JOSEPH, Gilberth M. y Daniel NUGENT (comps.)

1994 *Everyday Forms of State Formation. Revolution and Negotiation of Rule in Modern Mexico.* Durham y Londres: Duke University Press.

MALLON, Florencia E.

1983 *The Defense of Community in Peru's Central Highlands. Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940.* Princeton: Princeton University Press.

1993 "Dialogues among the Fragments: Retrospect and Prospect", en COOPER, MALLON, STERN, ISAACMAN y ROSEBERRY.

1994 "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History", en *American Historical Review*, XCIX:5 (dic.), pp. 1491-1515.

RIVERA MORENO, Donna

1991 *Xochiapulco: una gloria olvidada.* Puebla: Dirección de Culturas Populares.

LA NEGOCIACIÓN DE LOS ESTADOS NACIONALES, EL DEBATE DE LAS CULTURAS NACIONALES: *PEASANT AND NATION* EN LA AMÉRICA LATINA DEL SIGLO XIX

John TUTINO
Georgetown University

EN LA HISTORIA DE AMÉRICA LATINA están ocurriendo cambios fundamentales. La perenne visión de sociedades forjadas por la conquista y regidas por el colonialismo y de su herencia hacia el siglo XX está cediendo ante una comprensión más matizada, de la cual el siglo XIX emerge como un periodo a la vez formador y en proceso de transformación. La independencia ya no se puede descalificar como un proceso que puso fin al régimen colonial sin producir cambios sociales y culturales significativos en las sociedades latinoamericanas. La creación de naciones y la difícil y conflictiva creación de culturas nacionales ya no pueden ser vistas como asuntos de élites gobernantes cuyos únicos competidores eran ellas mismas. Resulta muy limitada la historia de América Latina que concibe naciones dirigidas por oligarcas y eternos legados coloniales hasta enfrentarse en el siglo XX con la "modernización y movilización".

Las concepciones de la emergencia de la Latinoamérica moderna han cambiado durante la última década, y muchos han contribuido a repensar las historias nacionales. Ahora, *Peasant and Nation* de Florencia Mallon, a la vez ofrece y exige una nueva historia política.[1] Este innovador y desafiante análisis comparativo del juego de poderes internacionales, nacionales, regionales y comunitarios en

[1] MALLON, 1995.

México y Perú define y consolida la nueva historia. Quedan muchos aspectos esenciales abiertos a discusión y debate. Sin embargo, la historia política basada en las élites y en sus ideologías, aislada de las complejas sociedades por cuyo dominio lucharon, ya no puede regir la historia de la formación de América Latina.

Mallon demuestra que por más que las élites buscaban que la política y la formación del Estado fueran asuntos de unos pocos, vivían en constante interacción con las fuerzas populares. Por más que las élites y sus aliados políticos se esforzaban por mantener los monopolios de desarrollo y de diseminación ideológica, enfrentaban constantes conversaciones —y frecuentes disputas— con las culturas populares. Con *Peasant and Nation* la historia política aparece, en el sentido más amplio, como un campo de competencia y coalición entre clases y etnias por poder estatal, relaciones entre géneros y afirmaciones culturales. La historia nacional es el resultado de complejas interacciones —conflictos, negociaciones y conversaciones— entre distintas élites y fuerzas populares. Las historias del poder y de la cultura aparecen como inseparables, en constantes y complejas contiendas por forjar las sociedades nacionales.

Por supuesto que Mallon no está sola en el desarrollo de este nuevo acercamiento a la historia de las naciones latinoamericanas. Torcuato di Tella ha revelado nuevas complejidades en las competencias y coaliciones políticas de la nación mexicana incipiente. Demuestra que las fuerzas populares urbanas fueron participantes esenciales y frecuentemente movilizadas en las luchas por definir y gobernar la nueva nación.[2] Desde una perspectiva local, Alicia Hernández demuestra que la comunidad de Anenecuilco —que llevaría a Emiliano Zapata a la revolución de 1910— participó en los más importantes procesos políticos nacionales del siglo XIX.[3] Con un enfoque regional, Ricardo

[2] Di Tella, 1994.

[3] Véase Hernández Chávez, 1991, como continuación al trabajo iniciado por Sotelo Inclán, 1970.

Rendón Garcini explora a Tlaxcala durante el porfiriato, y demuestra que su aparente estabilidad política era una realidad limitada, una fachada construida frente a constantes disputas por tierras, trabajo e impuestos. Los poderes local, estatal y nacional se negociaban constantemente en polémicas con finales siempre inciertos. En la Tlaxcala porfirista las coaliciones populares locales fueron participantes centrales de complejos desarrollos que no pueden calificarse como política elitista.[4] Y desde una perspectiva nacional, el amplio y a veces controversial análisis de François Xavier, Guerra sobre el régimen porfirista revela que la estabilidad política disimulaba las coaliciones en constante competencia entre élites nacionales, competidores regionales y comunidades populares.[5]

Los estudios de Guy Thomson sobre política liberal y comunidades rurales en la sierra de Puebla exploran muchos de los mismos asuntos y documentos que Mallon. Thomson ubica su trabajo en el contexto de la historia mexicana, mientras que Mallon busca un análisis comparativo más amplio. En muchos sentidos sus trabajos son complementarios, mientras que sus diferencias van a generar debates entre los mexicanistas por algún tiempo.[6]

Los trabajos históricos más recientes que enfatizan la complejidad de la formación del Estado en Latinoamérica en el siglo XIX no se limitan al estudio de México. Richard Graham hace varias contribuciones en su fino análisis del patronato sobre el que giraba la política imperial en Brasil. Un sistema nacional excepcionalmente estable en términos generales se veía constantemente rebatido en varios ambientes locales. Las elecciones importaban como teatro que ritualizaba el poder y las relaciones sociales, y como medidas de fuerza. No obstante, las más básicas construcciones y transformaciones del poder dependían de la acumulación local de recursos económicos, con base en seguidores que proporcionaban votos fieles y fuerzas militares. Graham abor-

[4] Rendón Garcini, 1993.

[5] Guerra, 1988.

[6] Thomson, 1990 y 1991; otro libro está por aparecer.

da la manera en que los agentes de poder locales negociaban coaliciones de amplitud estatal, que a su vez llevaban a las contiendas y alianzas por el poder nacional. Demuestra que la política del Brasil imperial sólo puede comprenderse por medio de una visión analítica que abarque desde el emperador y su gabinete, pasando por los funcionarios estatales y las élites locales involucradas en disputas de dominio, hasta sus negociaciones con el pueblo libre, cuyas conflictivas combinaciones de dependencia y lealtad eran la base de la jerarquía política. (Se podría agregar que la exploración de Graham, de un sistema patronal estable en el ambiente nacional aunque conflictuado —a menudo con violencia— en los contextos locales donde vive la mayoría de la gente, ofrece claves para comprender sistemas como el del régimen priista en el México del siglo XX.)[7]

Otros estudios recientes demuestran que las historias de las naciones latinoamericanas del siglo XIX deben integrar los análisis de los poderosos y de las mayorías campesinas, así como aspectos de política, producción, ideología y cultura. La reciente historia de Nils Jacobsen sobre el altiplano peruano durante el siglo XIX se coloca en una perspectiva tal que continúa y amplía el trabajo anterior de Mallon sobre Perú.[8] Para Guatemala, el estudio de David McCreery sobre la sociedad campesina, desde finales de la época colonial hasta principios del siglo XX, toma un cariz similar.[9]

Las nuevas historias nacionales también parten de estudios de la América Latina colonial. Las historias coloniales siempre han incluido análisis de regímenes, sistemas de producción, relaciones sociales y conflictos y construcciones culturales. Casi todos los estudios coloniales enfatizan un aspecto u otro, aunque los mejores vinculan los análisis de poder estatal, relaciones sociales de producción y visiones culturales para producir complejos cuadros del orden colonial; tales son los casos de *Huarochirí* de Karen Spal-

[7] GRAHAM, 1990.
[8] JACOBSEN, 1993 y MALLON, 1983.
[9] MCCREERY, 1994.

ding, *Maya Society under Colonial Rule* de Nancy Farriss y *El regreso de los dioses* de Marcello Carmagnani.[10]

En cuanto a México, el complejo análisis de Rodolfo Pastor sobre la Mixteca alta de Oaxaca en *Campesinos y reformas* ofrece una amplia historia que aborda desde la conquista, el siglo XVIII y la independencia hasta el triunfo liberal a mediados del siglo XIX. El trabajo de Pastor sobre poderes estatales, producción indígena y variables relaciones sociales aprovecha las perspectivas integradoras surgidas de los estudios coloniales para abordar el desarrollo nacional mexicano.[11]

Mi propio análisis sobre las relaciones entre los cambios sociales en el campo a finales de la colonia y las insurrecciones independentistas surgió de estudios coloniales, y continuó con una exploración preliminar de las interacciones entre élites terratenientes y el campesinado desposeído en las pugnas decimonónicas por el desarrollo nacional.[12] Dicho trabajo y los estudios de Leticia Reina y otros demuestran que las bien conocidas insurrecciones campesinas de mediados del siglo XIX se dan en medio de pugnas entre élites por la definición y desarrollo del Estado nacional.[13] Estos estudios hacen evidente que por más que las élites intentaran construir la historia nacional entre ellas, los grupos populares percibían lo que estaba en juego, tenían claros sus intereses y estaban dispuestos a expresar sus visiones —a menudo de la manera más asertiva.

Así, una variada historiografía nos ha llevado a comprender que una historia efectiva debe incorporar los interactuantes —y contrincantes— dominios de la producción, el poder estatal, las relaciones sociales y las construcciones culturales, desde las más poderosas élites hasta los más humildes campesinos.

Sin embargo, aun reconociendo la importancia de estudios antecedentes o paralelos, hay trabajos esenciales que

[10] Farris, 1984; Spalding, 1984, y Carmagnani, 1988.
[11] Pastor, 1987.
[12] Tutino, 1986.
[13] Reina, 1980 y Katz, 1988.

se basan en historiografía previa, crean perspectivas innovadoras y consolidan nuevas aproximaciones reorientadoras de nuestra comprensión de la historia. *Peasant and Nation* de Florencia Mallon es un libro así, y a medida que valoremos sus logros las historias nacionales de México y Latinoamérica irán cambiando, haciéndose más completas y complejas.

Al igual que la mayoría de los análisis transformadores, *Peasant and Nation* ofrece una combinación de información nueva, concepciones innovadoras, límites analíticos e interrogantes planteados aunque no resueltos. Lo que hace de éste un estudio excepcional es que las concepciones exceden por mucho a los límites y los interrogantes resultan transformadores. Mi meta aquí es esbozar los logros, indicar los límites y comenzar a explorar las preguntas generadas, a las que los historiadores de México y Latinoamérica buscarán responder durante muchos años.

El trabajo de Mallon comienza con una orientación fundamental: las fuerzas populares fueron participantes esenciales en la consolidación de los Estados y culturas nacionales en toda América Latina. De modo que en sociedades rurales como México y Perú los campesinos estaban activos en la competida creación de los nacionalismos emergentes. En la historia del siglo XIX, la construcción de naciones, cada una de las cuales requería un Estado y una cultura nacionales, no era —no podía ser— un monopolio elitista, sino el producto de negociaciones —en mayor o menor medida conflictivas y violentas— entre diversos grupos, desde las élites nacionales que luchaban por crear y consolidar Estados hasta los campesinos que trabajaban para mantener familias y comunidades.

Analizar procesos tan complejos requiere una selección de perspectivas y materiales de investigación. Mallon estudia dos regiones de México y dos de Perú en épocas en que los conflictos internacionales pusieron en tela de juicio los proyectos nacionales. No dirige su estudio ni a las élites nacionales ni a la mayoría campesina, sino que explora con más detalle el papel de las élites locales —Mallon las llama intelectuales campesinos— que establecían combinaciones de poder y dirigencia en las comunidades rurales mientras

negociaban con las élites regionales y nacionales en intrincadas relaciones de alianza y conflicto. Este enfoque destaca la complejidad de las relaciones entre campesinos y naciones, aunque deja tanto a la mayoría campesina como a las élites nacionales al margen del análisis. Dicha elección es el primer límite asumido en este revelador estudio.

La segunda elección fundamental de Mallon, también a la vez iluminadora y limitante, es la de las regiones de análisis. Para México selecciona Morelos y la sierra norte de Puebla. Ésta es una región de complejidad local y de importancia estratégica para la construcción del proyecto liberal y la derrota de los franceses a mediados del siglo XIX. Morelos también fue importante para el triunfo liberal, menos involucrado en los conflictos con el régimen francés, y sitio natal de la revolución zapatista de principios del siglo XX. Ambas eran comunidades regionales muy distintas y ninguna de ellas era "típica" de la mayor diversidad de México. Sin embargo, ambas revelan las pugnas de la construcción estatal y cultural del nacionalismo. Para Perú, Mallon se concentra en Junín y Cajamarca. El primero fue el sitio de su trabajo anterior sobre las comunidades del altiplano, sitio con el cual exploró el papel de las fuerzas populares en la creación de una sociedad nacional. También fue una región involucrada de manera esencial en la defensa de Perú contra la invasión chilena a finales del siglo XIX. Cajamarca ofrece un llamativo contraste: allí la movilización popular contra los chilenos fue mínima y la participación comunitaria en los debates de la nación fue limitada.

El trabajo iluminador de Mallon se basa en una investigación primaria de la participación —política, militar y cultural— de las élites locales en cuatro regiones que pugnan simultáneamente por la naturaleza de la nación y contra los invasores extranjeros. De ello resulta un análisis comparativo del polémico desarrollo de dos naciones —y de la nacionalidad en general— con revelaciones inesperadas. Establece de manera irrefutable que la historia política debe analizar la participación popular y las interacciones culturales para acercarse al entendimiento del desarrollo de Estados y culturas nacionales, y hace patente que las

regiones estudiadas no agotan la diversidad inherente al proceso de construcción nacional. Nos enfrentamos a nuevas complejidades de la historia decimonónica y a una necesidad de aprender mucho más.

Si bien el método analítico de Mallon es básicamente comparativo, el estudio de la sierra norte de Puebla constituye el eje del libro. Las comunidades de esta región desempeñaron papeles centrales en la consolidación del proyecto liberal en México y, mientras tanto, generaron una documentación excepcionalmente reveladora. Un extenso y detallado análisis de la sierra de Puebla define para Mallon el papel esencial de los campesinos en el proceso de construcción nacional, y otras regiones —tanto en México como en Perú— están vistas a la luz de sus logros.

La sierra de Puebla era una región social y políticamente compleja, donde las élites terratenientes tradicionales, en general de tendencias políticas y culturales conservadoras, dirigían grandes haciendas. En las décadas posteriores a la independencia, estas élites fueron enfrentadas por los emergentes liberales, en su mayoría comerciantes y profesionistas locales, tanto inmigrantes y criollos como mestizos. Durante las conflictivas décadas de mediados del siglo XIX, tanto liberales como conservadores de distintas tendencias necesitaban seguidores que los apoyaran y combatieran por ellos en las pugnas por la definición y control del Estado nacional. Muchas comunidades indígenas antiguas, aun terratenientes, se unieron a los conservadores en alianzas tradicionales sostenidas por una cultura religiosa común y por la disposición de los conservadores a permitir la propiedad comunal de tierras. Otras comunidades, en particular el pueblo de Xochiapulco, no sólo apoyaron a los liberales, sino que lucharon larga y tenazmente por su causa.

Xochiapulco se vuelve el eje del análisis de Mallon sobre el liberalismo mexicano. Lo reducido de este enfoque no constituye un problema: recordemos lo que hemos aprendido de los estudios de Anenecuilco y San José de Gracia.[14]

[14] SOTELO INCLÁN, 1970; HERNÁNDEZ CHÁVEZ, 1991, y GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, 1968.

Mallon deja claro que Xochiapulco no es una comunidad típica de México y ni siquiera de la sierra, sino un pueblo que precisamente por su singularidad revela diversas posibilidades del proceso de construcción de Estado y desarrollo cultural en México.

Xochiapulco fue creado después de la independencia por residentes de las haciendas que se constituyeron en comunidad independiente y aprovecharon la época de distensión agraria —incertidumbre en la economía comercial estatal aunada al fortalecimiento de la producción campesina y ranchera— para exigir tierras, y la alianza con el caudillo liberal Juan Álvarez —dirigente liberal con poder nacional dispuesto a apoyar a los campesinos que buscaban autonomía territorial— garantizó su categoría comunitaria. Tales orígenes no eran únicos. Durante la época de distensión posterior a la independencia muchas haciendas de los altiplanos de México se derrumbaron económicamente y se convirtieron en comunidades independientes. Sin embargo, Xochiapulco fue la única con estos orígenes entre las comunidades políticamente activas de la sierra de Puebla a mediados del siglo XIX, y sus singulares orígenes locales aportaron un excepcional vínculo al movimiento liberal. Es en esta poderosa y por momentos volátil relación donde se centra gran parte del libro.

Las élites liberales promovieron en todo el país una ideología —originalmente importada aunque luego adaptada a México— dirigida a consolidar un Estado y cultura nacionales combinando reformas estructurales y culturales. En cuanto a las primeras, los liberales pugnaban porque la Iglesia se retirara de la política y de la economía y se privatizaran las tierras comunales. Las instituciones eclesiásticas perderían sus propiedades. Las tierras comunitarias de los campesinos se volverían propiedad privada, susceptible de venta, hipoteca y embargo. Se desarrollaría una sociedad secular orientada por el mercado y promovida por iniciativas culturales. La educación liberal buscaba una racionalidad secular. Las creencias religiosas tradicionales, sobre todo las de los campesinos más pobres, fueron tachadas de supersticiones. Los liberales buscaban una transfor-

mación radical de la vida en México. El Estado nacional, las comunidades campesinas y todo lo demás sería amoldado a la visión del mundo de los liberales mexicanos.

Las visiones de México de los conservadores y de los liberales entraron en conflicto dinámico a partir de la independencia. Ya habían debatido centralismo contra federalismo: aunque los conservadores tendían al centro y los liberales a las regiones, para mediados de siglo ambos habían encontrado que el poder centralizado era el camino hacia el triunfo político. Debatieron también el desarrollo de las exportaciones contra la industrialización local: los liberales apoyaban el comercio y los conservadores la industria, aunque a mediados de siglo ya estaba claro que la industrialización permanecería limitada y las concepciones económicas liberales aparecieron en los principales tratados conservadores.[15] Debatieron el papel de la Iglesia en la vida nacional: en el clero los conservadores veían aliados y los liberales enemigos, aunque ambos acudían a la Iglesia en busca de recursos —los conservadores exigían apoyo y los liberales exacciones y más tarde expropiaciones. Y debatieron el papel de la mayoría campesina y de las comunidades rurales: los conservadores veían tradiciones que tendrían que dirigir; los liberales, estancamiento, superstición y explotación que tendrían que transformar a través de cambios estructurales —principalmente privatización de tierras— y culturales —en forma de educación.

Los crecientes conflictos por la nación mexicana se volvieron urgentes después de la calamitosa derrota en la guerra contra Estados Unidos en la década de 1840. Tuvieron consecuencias violentas en la revolución de Ayutla de 1855, que llevó a los liberales al poder nacional; en la guerra de reforma de 1858-1860, que fue el último desafío conservador a la preeminencia liberal en el país, y en la resistencia de 1862-1867 a la intervención francesa, que produjo la última caída de los conservadores y la consolidación de los liberales como única fuerza política de México.

[15] PIMENTEL, 1995.

Durante esas décadas de conflictos constantes, aunque en el fondo transformadores, la combinación de guerras nacionales e internacionales por las más fundamentales decisiones de poder y cultura del país requirió la movilización en todos los frentes de gente dispuesta a combatir, matar e incluso morir por fuerzas contrincantes con visiones opuestas de la vida nacional futura de México. Desde el principio y de manera constante Xochiapulco mostró una disposición a combatir del lado liberal. Mallon detalla la participación de sus habitantes en las guerras de definición nacional y explora su participación activa en los debates por la naturaleza de la visión liberal. Lo más importante es que demuestra que mientras luchaban por la alianza nacional liberal también buscaban atraer a los liberales hacia las perspectivas comunitarias. Al fracasar esto los habitantes del pueblo desarrollaron y promovieron una visión alternativa que Mallon llama liberalismo comunitario.

El proceso histórico fue simultáneo e inherentemente cultural, político y militar. Xochiapulco y los campesinos aliados resultaron esenciales en la derrota liberal de los conservadores mexicanos a finales de la década de 1850, en el exitoso bloqueo a los franceses el 5 de mayo de 1862 y en la expulsión de los invasores en 1867. Durante los años de conflicto militar los habitantes del pueblo insistieron en que sus aliados de élite aceptaran su visión de liberalismo comunitario. Se negoció y los liberales accedieron, siempre y cuando pudieran contar con el apoyo del pueblo para luchar contra los enemigos conservadores y los invasores extranjeros.

Sin embargo, después de 1867, retirados los franceses y derrotados y humillados los conservadores, el régimen liberal encabezado por el presidente Benito Juárez estableció su plan ideológico: secularización política, privatización de tierras y educación para eliminar la "superstición" de la mayoría campesina. Los campesinos liberales de Xochiapulco exigían —esperaban— un compromiso con su visión comunitaria del liberalismo. Podían aceptar la privatización mientras que los habitantes del pueblo conservaran las tierras convertidas en propiedad privada. Se oponían a

cualquier proceso que colocara sus propiedades en un mercado donde no podrían competir con forasteros acaudalados. Exigían educación para que sus hijos pudieran enfrentar el futuro mundo liberal, aunque insistían en el control local. Rechazaban a los intrusos que llegaban a decirles lo que necesitaban. Muchos campesinos de la sierra que habían luchado por los liberales seguían siendo profundamente religiosos. Pretendían conservar las fiestas religiosas comunitarias realizadas cada año y rechazaban a los ideólogos liberales que intentaban bloquearlas y limitarlas a las iglesias. Los habitantes liberales de Xochiapulco se dieron cuenta de que a medida que los liberales nacionales dejaban de necesitar su fuerza armada para mantenerse en el poder, perdían interés en negociar el liberalismo. Las élites liberales, atrincheradas en el poder nacional, intentaban imponer transformaciones estructurales y culturales sin consultar a aquellos que tan arduamente habían combatido y tanto habían sacrificado para darles dicho poder.

Este creciente conflicto llevó a los liberales comunitarios de Xochiapulco a aliarse con Porfirio Díaz, su dirigente en la batalla contra los franceses, cuando desafió al presidente Benito Juárez en 1872, y luego a su sucesor Sebastián Lerdo de Tejada en 1876. Nuevamente los habitantes de Xochiapulco se volvían participantes esenciales en la construcción del Estado nacional. Llevado al poder nacional con el apoyo de los habitantes de la sierra en 1876, Porfirio Díaz disminuyó las presiones para que privatizaran sus tierras y dejó la política local y la cultura religiosa en manos locales. Con la consolidación del régimen de Porfirio Díaz los liberales comunitarios de Xochiapulco finalmente negociaron su lugar dentro de la nación liberal. Habían cambiado el liberalismo nacional en formas importantes, creando lugar para ellos mismos y manteniendo viva una cultura de liberalismo comunitario.

Mallon encuentra el patriarcado democrático en el centro del liberalismo comunitario. Los hombres de Xochiapulco construyeron una comunidad de amplia participación en la política local y vida cultural, y en la guardia nacional que or-

ganizó sus acciones militares en los conflictos nacionales. Las mujeres permanecían dependientes y a menudo excluidas. En tiempos de guerra los hombres "defendían" a las mujeres de los oponentes, quienes probablemente las veían como un botín. Las relaciones patriarcales que organizaban la política mexicana desde la capital nacional hasta la vida comunitaria son evidentes, aunque rara vez analizadas.

Que el patriarcado fuera democrático dentro de las comunidades locales es menos seguro. Las élites locales —los intelectuales campesinos de Mallon— construían culturas políticas que declaraban la existencia de una democracia local —entre los hombres del pueblo. Sin embargo, las mismas élites contaban con importantes poderes de gobierno, distribución de tierras y organización ritual dentro de las comunidades locales. ¿Eran vistos como representantes o como dirigentes por los campesinos que trabajaban la tierra, pagaban impuestos y combatían periódicamente en la guardia nacional local? ¿Tenían otra visión las mujeres de las familias campesinas, que criaban a los niños, trabajaban los jardines, atendían a los esposos y se convertían periódicamente en botines de guerra? Las fuentes de Mallon nos hacen llegar con cierta claridad las voces de las élites locales, mientras que revelan menos sobre las mayorías del pueblo. Nuevamente sus logros son sustanciales —y aún quedan preguntas centrales por resolver.

Morelos proporciona el segundo caso mexicano para explorar estas preguntas. Era una región muy diferente. La sierra norte de Puebla, aunque situada estratégicamente entre los altiplanos centrales y la costa, permaneció al margen de la vida económica mexicana durante toda la colonia y el siglo XIX. La cuenca de Morelos, semitropical y muy cercana a la ciudad de México, había alojado la principal industria azucarera del país desde que el conquistador Cortés percibió su potencial en el siglo XVI. Ésta era una región donde poderosas y productivas haciendas producían azúcar para el principal mercado nacional y exigían de los pueblos vecinos tierras, agua y mano de obra.

Así, Morelos fue una región clave del desarrollo colonial en los altiplanos. Después de la independencia surgieron

conflictos entre habitantes locales y haciendas azucareras: en un momento de incertidumbre económica e inestabilidad social, los hacendados exigían ganancias y los campesinos tierras y mejores condiciones de trabajo. La guerra contra Estados Unidos a finales de la década de 1840 ofreció una oportunidad para que los campesinos fortalecieran sus demandas. Después de la guerra encontraron protección en Juan Álvarez, un liberal, ante todo federalista, que había consolidado su poder en Guerrero defendiendo las tierras de los habitantes que lo apoyaban. En la década de 1850 buscó aliados para extender su poder por toda la nación.

Las guardias nacionales liberales de los pueblos de Morelos se volvieron fuerzas clave de la coalición que Álvarez llevó al poder en 1855. Sin embargo, casi tan pronto como tomaron la capital, la coalición liberal retiró a Álvarez de la dirigencia. ¿Estaría dispuesto a aliarse con los campesinos, y apoyar sus exigencias de tierras comunales, como en Xochiapulco y Morelos? Entre 1858-1860 mientras los guardias de Morelos combatían en las batallas liberales contra los conservadores, los dirigentes liberales legislaban contra sus derechos a tierras comunales e ignoraban sus exigencias locales. Los campesinos regresaron a Morelos decepcionados de sus aliados liberales.

Cuando las tropas francesas colocaron a Maximiliano de Habsburgo sobre un frágil trono en la ciudad de México, éste continuó la política liberal de privatización de tierras. Más tarde, abandonado por los ejércitos de Francia, el emperador impuesto buscó una base política mexicana al ofrecer apoyo a las exigencias campesinas de tierras comunales. Los habitantes de Morelos, sintonizados como siempre con los desarrollos nacionales que afectaran sus vidas, rápidamente pidieron sus propiedades de la manera más tradicional (unos años antes habían exigido derechos similares utilizando el lenguaje de los liberales). Pero Maximiliano podía legislar a favor de las comunidades rurales; no podía dejar de depender de la administración local de las élites terratenientes. Los habitantes de Morelos no obtuvieron ganancia alguna de la tardía atención del emperador a los intereses comunales.

Para los habitantes de Morelos fue decepcionante la experiencia de las cambiantes relaciones con los liberales —y con un emperador liberal respaldado por fieles conservadores. Después del triunfo liberal de 1867 vieron a los productores de azúcar negociar la creación del estado de Morelos y establecer su gobierno como herramienta de los intereses de los hacendados.[16] Muchos campesinos apoyaron el ascenso de Porfirio Díaz al poder en 1876, y participaron nuevamente en los asuntos nacionales. Pero también Díaz pronto aprendió que para dominar Morelos había que complacer a los hacendados que dominaban su economía azucarera. Los habitantes de Morelos, al igual que los de la sierra de Puebla, participaron en la conflictiva construcción de la nación liberal a mediados del siglo XIX, y también se decepcionaron de sus aliados liberales, aunque los de Morelos parecen haber encontrado menos oportunidades de autonomía local. Mallon concluye que aún así desarrollaron y mantuvieron —clandestinamente o dentro de las comunidades— sus propias variantes de liberalismo comunitario, visión nacional que perduraría, se adaptaría y luego volvería a emerger en forma de zapatismo.

En cuanto a Perú, Mallon aborda primero la región de Junín en el valle de Mantaro a finales del siglo XIX, cuando los peruanos enfrentaban la ocupación del ejército chileno durante la guerra del Pacífico. Así como con la ocupación francesa en México, estaban en juego la misma existencia y naturaleza del Estado y nación peruanos. Y en el valle de Mantaro varios montoneros —guerrillas— establecidos en comunidades combatían contra los chilenos bajo el mando del nacionalista Andrés Cáceres, incluso mientras la mayoría de las élites terratenientes colaboraban con los invasores. Mallon describe en detalle una compleja situación en la cual las élites que pretendían dirigir el Estado nacional, se negaron a defenderlo, mientras que los campesinos, que serían sus súbditos, se enfrentaban a los chilenos invasores.

[16] PITTMAN, 1989.

Aquella movilización popular para defender a la nación también estimuló las exigencias comunitarias de gobierno autónomo, tierras y otros recursos disputados con las élites locales y regionales. Los montoneros de Junín claramente encontraron una intersección de interés comunitario y nacional, que les permitió movilizar una fuerte y exitosa oposición contra los chilenos.

Sin embargo, una vez retirados los invasores, el dirigente nacionalista Cáceres se volvió contra sus aliados campesinos. Se unió a las élites terratenientes para restablecer el poder estatal, y les negó a quienes habían combatido contra los chilenos, la autonomía local y las tierras que consideraban su derecho y pago por defender a la nación. Nuevamente las fuerzas populares eran esenciales en el triunfo de un proyecto nacional, sólo para ser excluidas de la resultante coalición de gobierno y de sus beneficios.

La segunda región es Cajamarca, en el norte de Perú, y constituye un contraste. Allí las tradiciones comunitarias eran limitadas y relativamente débiles. La vida local estaba dirigida por élites terratenientes que incorporaban exitosamente a los campesinos en coaliciones de resistencia regional ante las intrusiones del Estado nacional. El resultado fue una resistencia local mínima ante los chilenos y un escaso desarrollo de nacionalismos alternativos basados en la comunidad.

Los cuatro casos aportan las siguientes conclusiones: las fuerzas populares eran participantes esenciales en los conflictos que definieron y consolidaron los Estados nacionales tanto en México como en Perú. Mientras estaban involucradas en estos conflictos las fuerzas campesinas exigían tierra y autonomía local para las comunidades rurales. Sin embargo, en ambos países, una vez derrotados los invasores, las élites nacionales buscaron excluir a las fuerzas populares de la participación política y construcción de la cultura nacional. Mallon es particularmente innovadora al detallar cómo las élites nacionales victoriosas, llevadas al poder por las fuerzas populares, comenzaron a concebir a los habitantes de las comunidades rurales como "otros" extraños e incluso bárbaros. Aquellos que habían luchado

por establecer las naciones eran considerados por las élites triunfantes como seres inferiores, incapaces de participar en la política y sin derecho a los beneficios materiales.

Mallon también observa diferencias esenciales entre la formación de las naciones mexicana y peruana. En México las fuerzas populares participaron en un largo y conflictivo proceso de construcción estatal y consolidación nacional entre las décadas de 1840-1870, y a pesar de los intentos de convertir a los campesinos en "otros" políticos y culturales después de la derrota de los franceses en 1862, en la década de 1870 Porfirio Díaz consolidó el Estado nacional en alianza con las fuerzas populares. Así, aunque a medida que perduraba su régimen, Díaz recurriera cada vez más a sus seguidores en las élites, los campesinos movilizados políticamente hallaron espacios para sobrevivir. Las fuerzas populares exigían un papel en la consolidación política del Estado mexicano y en la construcción cultural del nacionalismo, aunque sus exigencias fueran a menudo rechazadas. Mallon sostiene que dentro de sus comunidades mantenían visiones nacionales alternativas con énfasis en la autonomía local y en la disposición de tierra para los campesinos —visiones que reaparecieron para dirigir las facciones rurales en la revolución mexicana de 1910.

En Perú la movilización popular fue menor en extensión y duración. El Estado nacional consolidado con Pierola en la década de 1890 se alió estrechamente con las élites terratenientes, no con las fuerzas populares. Al comenzar el siglo XX la exclusión popular en Perú era prácticamente completa. No había opción de que las comunidades locales tuvieran proyectos nacionales populares y alternativos. Como resultado, Mallon concibe al México del siglo XX ya como una nación —con divisiones internas fundamentales—, mientras que Perú sigue siendo una sociedad definida por divisiones insalvables, sin siquiera una identidad nacional en conflicto. Así, al concluir el siglo XX, en México el Ejército Zapatista de Liberación Nacional intenta negociar una nación más democrática e inclusiva, mientras que en Perú Sendero Luminoso ataca las premisas mismas del proyecto nacional.

Estas historias regionales comparativas y las conclusiones que resultan son desafiantes, estimulantes y exigen una continua discusión y debate. Algunas de las conclusiones de Mallon parecen definitivas. Después de una cuidadosa lectura de *Peasant and Nation* es imposible negar la participación popular en la conflictiva construcción de los Estados y las culturas nacionales. Las premisas elitistas, ya sean de derecha —que los poderosos gobiernan para el bien común— o de izquierda —que esos pocos gobiernan en beneficio propio—, ya no pueden ser impuestas a la historia de la América Latina del siglo XIX. Mallon demuestra que distintas fuerzas populares se unieron en las esenciales pugnas por construir Estados y culturas nacionales en Latinoamérica. También enfatiza que las élites se esforzaron por negar, o por lo menos enmascarar, dicha participación. Los historiadores ya no deben permitir que las fuentes generadas por las élites impongan estas versiones, estas máscaras, a las historias de la América Latina moderna.

Estas conclusiones centrales son suficientes para sostener que *Peasant and Nation* es un análisis decisivo de la cultura política latinoamericana. Otros puntos son menos concluyentes, y llevarán a discusiones que prometen ser largas y difíciles, aunque en el fondo recompensantes. Pueden o no encaminarse en el sentido sugerido por Mallon.

Una pregunta llega al centro de la visión comparativa de Mallon. Ella sostiene que México y Perú tuvieron experiencias coloniales fundamentalmente similares; ambos habían alojado complejos Estados y civilizaciones prehispánicas; en ambos existió un virreinato colonial; ambos desarrollaron importantes industrias mineras durante la época colonial, y ambos mantuvieron el comercio y la minería injertándolos a las tolerantes economías y comunidades campesinas. Mallon plantea que si bien la historia de México y la de Perú comenzaron con legados coloniales comunes, durante el siglo XIX se desarrollaron por caminos divergentes.

Es posible hacer lecturas distintas de los colonialismos andino y mexicano. Se puede sostener que en México los pueblos, poderes, sistemas de producción y construc-

ciones culturales indígenas y europeos se combinaron mucho más, generando para finales de la colonia un complejo de nuevas síntesis socioculturales fundamentalmente mexicanas. Mientras tanto, la vida colonial andina mantuvo a los pueblos y culturas españolas e indígenas más separadas y divididas, de modo que la resistencia y rebelión andina del siglo XVIII contra los españoles utilizó imágenes arraigadas en el pasado prehispánico.[17] Serge Gruzinski sostiene que en México, por el contrario, para el siglo XVIII incluso la heterodoxia religiosa local se expresaba en términos cristianos, y hacia finales de la época colonial, la imaginación de la gente había sido colonizada, o por lo menos reconstituida.[18] ¿Se puede aplicar un argumento paralelo para el final de la colonia en Perú?

Un detallado análisis comparativo del poder y la cultura en el México y el Perú coloniales aclararía muchas cosas. Los resultados de un estudio tal podrían confirmar que las similitudes del colonialismo sobrepasan los contrastes. Aunque si éstos sugeridos por Gruzinski resultaran ser dominantes, entonces las diferencias identificadas por Mallon a finales del siglo XIX tendrían raíces en la época colonial. El primer siglo de independencia seguiría siendo importante, pero los desarrollos nacionales tendrían que analizarse en relación con legados coloniales diferentes.

Otra pregunta surge de las discusiones de Mallon sobre la participación popular en la construcción nacional. En México las fuerzas populares se relacionaron con un incipiente movimiento liberal que tomó control del Estado a mediados del siglo XIX, de modo que participaron en debates con definición ideológica por el poder estatal y la construcción cultural de la nación; Mallon le llama a esto liberalismo popular. En Junín, cuando las guerrillas populares se unen en la lucha contra los chilenos, Mallon los describe como caceristas. El movimiento nacional con el cual trataban las guerrillas estaba definido por el dirigente, no por un programa ideológico.

[17] STERN, 1987 y FLORES GALINDO, 1993.
[18] GRUZINSKI, 1993.

¿Por qué en México en la década de 1850 la política era profundamente ideológica, mientras que en Perú en la década de 1890 seguía siendo esencialmente personalista? El trabajo de Mallon, enfocado en las élites locales y regionales, demuestra la diferencia fundamental, aunque no puede explicarla. Abundan las posibilidades. ¿Se originaba el contraste en la diferenciación colonial, como se ha sugerido? ¿Se derivó de caminos opuestos hacia la independencia nacional? En Perú, a la sombra de los grandes levantamientos de Túpac Amaru y otros en el siglo XVIII, las élites virreinales en general se opusieron a la independencia, que llegó lenta y tardíamente por medio de la relación entre los intereses provinciales y los ejércitos invasores de San Martín y Bolívar. En México los primeros movimientos independentistas fueron dirigidos por personalidades regionales y sustentados por la insurrección masiva; y al ser derrotados los insurgentes radicales las élites criollas se aliaron con las fuerzas militares reales para imponer una independencia más conservadora, pero aún esencialmente mexicana. ¿Fue esa diferencia, aunada a desarrollos parecidos en los primeros años nacionales, la que produjo una política más ideológica en México? Éstas son importantes preguntas que surgen del trabajo de Mallon y que exigen un análisis histórico comparativo.

Más al centro del trabajo de Mallon hay otro aspecto que requiere exploración. Ella aborda la política de la movilización en épocas de guerra internacional, en particular la resistencia mexicana contra los franceses en la década de 1860 y la guerra peruana contra los chilenos en la década de 1890. Pero para México la lucha contra los franceses fue el segundo gran conflicto internacional que puso a prueba a la nueva nación. El incipiente Estado se había enfrentado a Estados Unidos en la década de 1840 en una contienda difícil y básicamente desastrosa. ¿Por qué excluyó Mallon el análisis de los conflictos políticos y culturales de la movilización durante este enfrentamiento, tan importante para la definición de México como nación?

Una mirada preliminar a la política popular durante la guerra con Estados Unidos, a la luz de la posterior conso-

lidación de la política ideológica y poder liberal, coloca el trabajo de Mallon en un contexto nuevo y más complejo. Antes de la guerra la política mexicana estaba dominada por el conflicto de centralismo contra federalismo —poder nacional contra independencia de las provincias. Había discusiones y debates sobre la emergente visión que luego se convertiría en el liberalismo mexicano. Sin embargo, exceptuando los dos años del experimento de gobierno liberal en la década de 1830 —experimento fuertemente desafiado y rápidamente anulado—, antes de 1845 la política mexicana era regional, y a menudo personal, con muy variables perspetivas ideológicas.

La guerra contra Estados Unidos impuso una dura prueba a un Estado mexicano pobre, cuestionado y poco preparado para combatir en un conflicto internacional tan importante. Esta guerra cuestionó la existencia misma de una nación mexicana como concepto cultural. Mientras muchos dirigentes políticos movilizaron tropas y recursos para enfrentar a los estadounidenses, otros vislumbraron una oportunidad de imponer sus exigencias regionales o personales en un momento de crisis. Y mientras un Estado mexicano dividido luchaba por hacer frente a los ejércitos invasores, varios grupos indígenas y campesinos hallaron la oportunidad de rebelarse contra dicho Estado, o contra sus representantes regionales.

La guerra de castas en Yucatán, la insurrección de Sierra Gorda y las de Juchitán y del istmo de Tehuantepec se desarrollaron todas contra la intrusión de los poderes estatales —a menudo definidas por las políticas liberales emergentes— en las sociedades regionales, en particular en las comunidades indígenas.[19] El objetivo de la resistencia campesina no era debilitar la mexicana ante Estados Unidos, aunque ése fue su efecto. Las insurrecciones regionales de la década de 1840 demostraron que en esa época grandes sectores de la población encontraban poca identificación con el Estado mexicano y el concepto nacional que promovía. Igualmente revelador es que fuera de las zonas de

[19] Véanse Tutino, 1986 y Katz, 1988.

insurrección los pueblos indígenas en general ignoraron la guerra contra Estados Unidos. No surgió una nación mexicana para oponerse a la invasión que le costaría a México la mitad norte de su territorio, que aunque estaba escasamente poblado en la década de 1840, tenía recursos y potencial adecuados al mundo industrializado del siglo XIX.

Las élites e intelectuales mexicanos captaron en seguida el significado de la derrota, como lo ha demostrado Charles Hale.[20] Más allá de la pérdida territorial, se enfrentaron tanto con su fracaso en construir un estado sólido como con la ausencia de una identidad nacional, aunque fuera en forma de constructo debatido. En el ambiente de derrota y autoexamen posterior a la guerra que la política mexicana pasó de manera decisiva de los asuntos regionales y personales a una constitución ideológica —lo cual no quiere decir que las ambiciones personales y regionales desaparecieran. En los decisivos conflictos de la década de 1850 los liberales enfrentaron a los conservadores, movilizando suficiente poder para triunfar. Luego, en la década de 1860 los conservadores, desesperados por mantener el poder, se asociaron con extranjeros en un último intento que condujo a la invasión francesa. Esta segunda guerra de México contra un poderoso imperio del Atlántico norte no fue ocasión de importantes insurrecciones indígenas; y como demuestra Mallon, los campesinos de Xochiapulco, y quizás otros, se movilizaron para defender a la emergente nación liberal.

Esta narración preliminar sugiere que la derrota ante Estados Unidos —causada en parte por la debilidad de un concepto de nación que pudo haber movilizado pueblos indígenas y campesinos para defenderla— propició una definición ideológica de la política mexicana, que enfrentó a la ocupación francesa, la cual como demuestra Mallon, produjo a su vez estratégicos levantamientos campesinos para vencer a los invasores y defender la nación liberal, con una participación campesina activa en las disputas por la construcción cultural de la nación.

[20] HALE, 1968.

En Perú fue muy distinta la historia del conflicto internacional durante las décadas de surgimiento nacional. Sus guerras fueron contiendas menores contra sus vecinos latinoamericanos, costosas y desestabilizadoras, pero sin amenaza de pérdidas territoriales masivas ni intención de restablecer el dominio colonial. Además, Perú se enfrentó con oponentes que en general tenían sus mismas tradiciones políticas y culturales hispanoamericanas.

Las guerras decimonónicas de Perú amenazaron las dimensiones y existencia misma de la nación menos que los conflictos de México. Los mexicanos sufrieron dos invasiones por parte de naciones admiradas como dirigentes del emergente mundo liberal, democrático y capitalista. Entre las crisis de aquellas invasiones, ¿debatieron los mexicanos de manera más urgente la necesidad de incorporar aspectos del liberalismo que parecía hacer tan formidables a sus oponentes? ¿Fueron estas guerras más difíciles, contra adversarios más "liberales", las que condujeron a los mexicanos hacia una política más ideológica y las que ayudaron por lo menos a algunas comunidades campesinas a definirse como parte de la nación en la década de 1860? Éstas son cuestiones fundamentales generadas por el análisis comparativo de Mallon.

Peasant and Nation ofrece una aproximación analítica para abordar dichas preguntas. Mallon concibe las culturas políticas en términos de hegemonías y contrahegemonías. Insiste de manera cuidadosa y precisa que hegemonía no es una situación de unidad sin oposición, de una única jerarquía de poder consolidada, formada por una visión cultural integral y compartida. Tal unicidad, concebida como unidad, consenso o falsa conciencia, es difícil de encontrar en el registro histórico, sobre todo en Latinoamérica. Por el contrario, la hegemonía aparece cuando los conflictos por el poder y el sentido giran en torno de cuestiones compartidas. Sigue habiendo divisiones, aunque limitadas. El conflicto está contenido, lo que permite a los distintos participantes presentar una fachada de unidad ante una fuerza oponente —invasores extranjeros, facciones en busca de poder nacional, etcétera.

La contrahegemonía sería una hegemonía alternativa y potencialmente competidora: puede ser una visión nacional contraria —liberales frente a conservadores— o puede desarrollarse en la lucha por la construcción nacional, entre oponentes basados en distintas clases. Éste es el punto de vista de Mallon. Enfatiza que dentro de la incipiente hegemonía liberal que se opuso a los franceses, los grupos campesinos como los de Xochiapulco aportaron el potencial para una contrahegemonía. Sostiene que mantuvieron una visión más igualitaria y comunitaria de la nación y del liberalismo. Estas fuerzas populares pudieron aliarse con los liberales nacionales, presentando un frente hegemónico ante conservadores y franceses sin abandonar, e incluso enfatizando, sus intereses alternativos —contrahegemónicos— dentro del más amplio discurso liberal. Y una vez derrotada la alianza conservadora-francesa la hegemonía liberal pudo debilitarse, incluso romperse, al imponer los liberales nacionales la secularización y privatización de tierras, mientras las comunidades exigían un lugar para sus culturas más religiosas y comunitarias. El planteamiento es revelador.

La conceptualización de Mallon tiene límites. Atiende a las élites locales, o intelectuales campesinos, quienes establecen y representan a las contrahegemonías comunitarias que exigen y defienden espacios dentro de la cultura política liberal del país. Sin embargo, Mallon tiende a presentar a las culturas políticas comunitarias como hegemonías establecidas, como expresiones relativamente unificadas —aunque patriarcales—, de visión e intereses comunes.

Prácticamente todos los dirigentes (¿gobernantes?) dicen representar, incluso personificar, a una población o comunidad más grande. Las élites liberales nacionales repetidamente hacían afirmaciones de este tipo, y Mallon demuestra que su dirigencia dependía de constantes negociaciones tanto políticas como culturales con distintas fuerzas —contrahegemonías— dentro de complejas alianzas nacionales construidas por aspiraciones a veces comunes y a veces opuestas. Presta menos atención al potencial contrahegemónico de las culturas políticas comunitarias, quizás por falta de fuentes.

No obstante, la historia mexicana sugiere que la vida política y cultural dentro de las comunidades campesinas era tan compleja y disputada como en la escala nacional. A lo largo de la historia las comunidades rurales han exigido una autonomía local que incluye varios componentes: gobierno propio —autonomía política—, tierras —autonomía ecológica— y vida ritual y religiosa independiente —autonomía cultural. Cuando las comunidades se movilizan para imponer sus necesidades o expresar su oposición a los poderes externos, su exigencia de autonomía parece —e incluso se vuelve— una expresión comunitaria unificada y hegemónica. Pero dentro de las comunidades siempre han existido complejas negociaciones y conflictos, quizás hasta contrahegemonías.

Las comunidades rurales mexicanas, fueran indígenas o mestizas, siempre han tenido estratificación interna. Unas pocas familias tenían las mejores tierras y dominaban el gobierno local. Las mayorías por lo general trabajaban las tierras medianamente adecuadas para la subsistencia. Y a medida que el crecimiento poblacional se enfrentaba con los límites a la propiedad durante los siglos XVIII-XIX emergieron y se expandieron las minorías desposeídas, que a veces se convirtieron en mayorías. Dentro de las comunidades estructuradas con estas desigualdades las élites locales han mostrado un gran interés por el gobierno autónomo, y las mayorías, que por lo general viven al margen de la subsistencia, se han concentrado en el acceso a tierras y agua. Las culturas comunitarias han actuado para integrar y negociar los intereses a veces comunes y a veces opuestos de las élites locales y las mayorías campesinas.

Mallon enfatiza que los vínculos patriarcales pueden servir para integrar los intereses de los hombres de la comunidad, desde las élites locales y los campesinos terratenientes hasta los desposeídos. Pero en muchos momentos y lugares permanecía el potencial de conflicto que podía separar a los poderosos del pueblo, con sus extensas tierras e intereses políticos, de las mayorías subordinadas, con sus luchas diarias por sobrevivir. Las hegemonías

comunitarias, que como detalla Mallon podían actuar como contrahegemonías regionales y nacionales, eran susceptibles a su vez de ser desafiadas por contrahegemonías internas. Al centrarse en los intelectuales campesinos, Mallon revela mucho sobre el potencial hegemónico de las culturas políticas de las comunidades. Al no explorar tanto las diarias luchas y discurso de la mayoría campesina, no puede ofrecer la misma comprensión de las oposiciones internas a esas mismas culturas comunitarias. Nuevamente, *Peasant and Nation* genera preguntas de las que los historiadores se ocuparán por algún tiempo.

Un último aspecto del análisis de Mallon produce interrogantes esenciales. Ella llama "liberalismo comunitario" a la cultura política alternativa de Xochiapulco. De manera más amplia, se refiere a los proyectos populares opuestos a las visiones elitistas como "nacionalismos populares" o "alternativos". A lo largo de estas referencias Mallon sostiene que los grupos populares de las comunidades que se habían incorporado a las negociaciones políticas y culturales sobre la nación y Estado en México y Perú habían comenzado a considerar la nación —y en México también el liberalismo— como identidad primaria. Es cuidadosa al insistir que el nacionalismo y el liberalismo fueron reconstituidos por los grupos populares. No habían adoptado simplemente las visiones promovidas por las élites, sino que las habían adaptado y reformulado dentro de los contextos comunitarios opuestos a los de las élites regionales y nacionales.

En el caso de Xochiapulco estoy convencido de que el liberalismo, y por medio de éste el nacionalismo, se había integrado a los debates de la cultura comunitaria. Sin embargo, como enfatiza Mallon, Xochiapulco era una comunidad singular: en sus recientes orígenes a partir de una hacienda colonial; en su desarrollo político bajo la dirigencia de la familia Lucas, y en su constante participación en la política nacional del siglo XIX. Es posible que hubiera otras comunidades parecidas a Xochiapulco. Seguramente hubo otras que surgieron de haciendas durante el siglo XIX, unas políticamente inactivas, otras con

dirigentes locales.[21] Otros Xochiapulcos esperan ser descubiertos.

Los habitantes de Morelos experimentaron una historia compartida por muchas otras comunidades mexicanas del siglo XIX. Allí luchaban por un gobierno autónomo, tierras para producción de subsistencia y trato y pago justos en los ingenios azucareros. Se aliaron al federalista Juan Álvarez mientras apoyó sus exigencias, se distanciaron de los liberales nacionales cuando dejaron de apoyarlos, hicieron peticiones al emperador Maximiliano cuando pareció que las cumpliría y trabajaron para Porfirio Díaz mientras parecía más colaborador. Está claro que los habitantes de Morelos comprendían los desarrollos político regional y nacional, y participaron en ellos de muchas maneras. Mientras estaban aliados con los liberales, los intelectuales locales de Morelos utilizaron el lenguaje liberal, y cuando se dirigían al emperador su discurso se volvía profundamente tradicional. Sospecho que en el fondo los habitantes de Morelos no eran ni liberales comunitarios ni tradicionalistas culturales, sino que perseguían intereses locales y desarrollaban culturas propias en interacción con las élites locales y familias campesinas. Mientras movilizaran grandes contingentes de apoyo comunitario las élites locales podían participar en los desarrollos político y cultural, regional y nacional. ¿Pero fueron alguna vez realmente "liberales" o "nacionalistas", incluso de alguna determinada ideología campesina o popular? Yo lo dudo. Percibo que los habitantes locales mantenían tradiciones culturales más independientes, aunque utilizaban los distintos lenguajes nacionales e ideológicos para tratar con las élites gobernantes.

En el fondo, si bien me convence el énfasis de Mallon en que un análisis eficaz de la construcción nacional en América Latina debe examinar las interacciones entre élites nacionales, dirigentes regionales, intelectuales locales y campesinos, me mantengo escéptico en cuanto a la aparición de numerosas comunidades de "liberales comunitarios" o "nacionalistas campesinos" en el México —o Perú— rural. La

[21] Véanse GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, 1968 y SCHRYER, 1980.

reorientación que hace Mallon de la historia política parece esencialmente correcta, aunque sus conclusiones sobre las culturas políticas populares del siglo XIX siguen abiertas a debate. La doble importancia de *Peasant and Nation* es clara: este libro ha redefinido la historia política, generando a la vez preguntas que dirigirán la investigación y análisis por mucho tiempo.

A modo de conclusión quiero responder brevemente a la fuerte reacción de Tulio Halperin Donghi ante el estudio de Mallon. Estamos de acuerdo en la fuerza fundamental del trabajo: la importancia de las preguntas generadas y la calidad de la investigación emprendida para responderlas. También estamos de acuerdo en que el trabajo de Mallon está muy limitado por su establecimiento de pasados coloniales paralelos entre México y Perú, su falta de análisis respecto a la primera parte de la historia nacional de esos países y su escasa atención a la vida y cultura de las familias campesinas. Yo los percibo como límites inherentes al enfoque de *Peasant and Nation*: no socavan el trabajo presentado y sí generan preguntas fundamentales, que es una contribución esencial.

El cuestionamiento de Halperin va más allá de los límites de la investigación y de las conclusiones del libro. Él considera que el trabajo de Mallon refleja las tendencias de la cultura académica estadounidense de la generación que comenzó en la década de 1970 con los estudios materialistas de historia social, enmarcados a menudo como trabajos neomarxistas, y que más recientemente han incorporado variantes posmodernas y feministas en el desarrollo de una nueva historia cultural. Si bien Halperin enfatiza que el trabajo de Mallon está entre los mejores de su género, encuentra dicho género limitante. Sugiere que el neomarxismo siempre tuvo un limitado valor analítico, sobre todo en una sociedad que no ha tenido experiencias importantes en política marxista, como lo es la de Estados Unidos. Y sostiene que la nueva historia cultural, posmoderna y con visión de género, presta muy poca atención a aspectos tan básicos como la coerción en las relaciones de poder y culturas políticas.

Halperin, al igual que Mallon, genera importantes preguntas. Todo pensador está poderosamente influido por la sociedad y cultura en la que vive y trabaja. La larga y productiva vida profesional de Halperin, que ha abarcado desde Argentina hasta Europa y Estados Unidos, aporta una perspectiva única a su carrera académica. Sin duda el trabajo de Mallon está determinado por su formación en una particular generación académica estadounidense. Reconociendo esto, uno de los puntos fuertes de *Peasant and Nation* es la introducción en la cual advierte al lector, tan claramente como puede, las luchas conceptuales que la llevaron al análisis histórico que presenta. Podemos estar o no de acuerdo, total o parcialmente, con el enfoque analítico planteado por Mallon. La importancia de la introducción es precisamente que permite a los lectores críticos responder desde sus propias e inevitablemente diferentes perspectivas —como Halperin ha hecho de forma tan poderosa.

También yo pertenezco a la generación de latinoamericanistas estadounidenses a la que se refiere Halperin. Comencé en la década de 1970 con estudios socioeconómicos de enfoque materialista. Más recientemente he percibido la importancia de incorporar a mi trabajo el análisis de género y desarrollo cultural, aunque me he inspirado más en la antropología que en el posestructuralismo. Mientras que algunos han dado giros radicales en su cambio al análisis cultural, rechazando los factores materiales de la producción y coerción, y concibiendo los conflictos provocados por la cultura como los motores del cambio histórico, mi meta es una historia que integre los aspectos materiales de la producción, consumo y coerción con los factores construidos culturalmente como género, etnicidad e identidad. Más que debatir la importancia relativa de las armas, alimento, trabajo, roles familiares e identidades nacionales y comunitarias, creo que debemos analizar sus interacciones. Y si bien el enfoque de Mallon en *Peasant and Nation* es más cultural y menos material de lo que yo hubiera elegido, su trabajo tiende hacia el planteamiento más integrador que busco.

Aquellos que ofrezcan análisis históricos deberían aclarar a sus lectores quiénes son, qué objetivos persiguen y a través de qué medios conceptuales piensan lograrlos. Los lectores podrán entonces reaccionar y formular sus propias conclusiones, precisamente como lo hizo Halperin con el libro de Mallon. Considero que es un logro de este trabajo que haya provocado una crítica tan seria y cuidadosa por parte de un académico de la talla de Halperin; quien cuestiona mi aserción de que con *Peasant and Nation* "comienza la nueva historia de América Latina". Supongo que no se tranquilizaría si supiera que la cita original era "la nueva historia política de América Latina comienza aquí". Sospecho, sin embargo, que su desacuerdo proviene de asumir que en *Peasant and Nation* percibo una nueva historia formulada de manera completa y exitosa. Mi énfasis es que con este trabajo la nueva historia "comienza". Mallon no ha resuelto muchos de los más importantes problemas que plantea —como insiste Halperin. Nos ha encaminado hacia nuevas comprensiones de la formación de Estado y construcción nacional, incorporando a las élites nacionales, agentes regionales y campesinos, e incluyendo a la vez el poder político y los enfrentamientos culturales. *Peasant and Nation* no es la respuesta final, sino un poderoso comienzo.

Traducción de Lucrecia Orensanz

REFERENCIAS

CARMAGNANI, Marcello

1988 *El regreso de los dioses.* México: Fondo de Cultura Económica.

DI TELLA, Torcuato

1994 *Política nacional y popular en México, 1820-1847.* México: Fondo de Cultura Económica.

FARRIS, Nancy M.

1984 *Maya Society under Colonial Rule.* Princeton: Princeton University Press.

FLORES GALINDO, Alberto
1993 *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes.* México: Grijalbo.

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Luis
1968 *Pueblo en vilo: microhistoria de San José de Gracia.* México: El Colegio de México.

GRAHAM, Richard
1990 *Patronage and Politics in Nineteenth-Century Brazil.* Stanford: Stanford University Press.

GRUZINSKI, Serge
1993 *The Conquest of Mexico.* Cambridge: Polity Press.

GUERRA, François-Xavier
1988 *México: del antiguo régimen a la revolución.* México: Fondo de Cultura Económica, 2 vols.

HALE, Charles
1968 *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853.* New Haven: Yale University Press.

HERNÁNDEZ CHÁVEZ, Alicia
1991 *Anenecuilco memoria y vida de un pueblo.* México: El Colegio de México.

JACOBSEN, Nils
1993 *Mirages of Transition: The Peruvian Altiplano, 1780-1930.* Berkeley: University of California Press.

KATZ, Friedrich (comp.)
1988 *Riot, Rebellion, and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico.* Princeton: Princeton University Press.

MALLON, Florencia
1983 *The Defense of Community in Peru's Central Highlands: Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940.* Princeton: Princeton University Press.
1995 *Peasant and Nation: The Making of Post-Colonial Mexico and Peru.* Berkeley: University of California Press.

MCCREERY, David
1994 *Rural Guatemala, 1760-1940.* Stanford: Stanford University Press.

PASTOR, Rodolfo
1987 *Campesinos y reformas: la Mixteca, 1700-1856.* México: El Colegio de México.

PIMENTEL, Francisco

1995 *Dos obras de Francisco Pimentel.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

PITTMAN, Dewitt Kennieth

1989 *Hacendados, campesinos y políticos: las clases agrarias y la instalación del Estado oligárquico en México, 1869-1876.* México: Fondo de Cultura Económica.

REINA, Leticia

1980 *Las rebeliones campesinas en México, 1819-1906.* México: Siglo Veintiuno Editores.

RENDÓN GARCINI, Ricardo

1993 *El prosperato: Tlaxcala de 1885 a 1911.* México: Siglo Veintiuno Editores.

SCHRYER, Frans J.

1980 *The Rancheros of Pisaflores: The History of a Peasant Bourgeoisie in Twentieth-Century Mexico.* Toronto: University of Toronto Press.

SOTELO INCLÁN, Jesús

1970 *Raíz y razón de Zapata.* México: Comisión Federal de Electricidad.

SPALDING, Karen

1984 *Huarochirí: An Andean Society under Inca and Colonial Rule.* Stanford: Stanford University Press.

STERN, Steve J. (comp.)

1987 *Resistance, Rebellion, and Conciousness in the Andean Peasant World.* Madison: University of Wisconsin Press.

THOMSON, Guy

1990 "Bulwarks of Patriotic Liberalism: The National Guard, Philarmonic Corps, and Patriotic Juntas in Mexico, 1847-1888", en *Journal of Latin American Studies,* XXII:1, pp. 31-68.

1991 "Popular Aspects of Liberalism in Mexico, 1848-1888", en *Bulletin of Latin American Research,* X:3, pp. 265-292.

TUTINO, John

1986 *From Insurrection to Revolution in Mexico: Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1940.* Princeton: Princeton University Press.

EN BUSCA DE UNA NUEVA HISTORIOGRAFÍA LATINOAMERICANA: UN DIÁLOGO CON TUTINO Y HALPERIN

Florencia E. Mallon
University of Wisconsin-Madison

Al acercarme al término de mi redacción de *Peasant and Nation*, varias veces tuve pesadillas en las cuales el libro no recibía ninguna atención. En una de ellas, las ideas contenidas en él estaban tan fuera de todo concepto en debate, que no le parecieron relevantes a nadie. En otra, las ideas eran ya tan conocidas que no merecieron discusión. Los comentarios de Tulio Halperin Donghi y John Tutino, felizmente, han hecho irrelevantes tales temores. Aunque con algunas diferencias entre sí, ambos están de acuerdo en que los problemas que me preocupan, en las palabras de Halperin, "realmente importan". Mi deuda con ambos historiadores es, por tanto, inmensa: no solamente porque hayan despachado, de una vez por todas, mis viejos fantasmas, sino también porque lo han hecho con un altísimo grado de complejidad y mutuo respeto intelectual. Ambos se han mostrado consecuentes conmigo, y con el proyecto más amplio del cual los tres somos partícipes: esa búsqueda constante por mejorar y profundizar nuestras interpretaciones de la historia latinoamericana.

Tutino y Halperin están de acuerdo en que la contribución más importante de mi estudio es demostrar que los campesinos y, en forma más amplia, las clases subalternas, fueron protagonistas de la historia política nacional decimonónica en América Latina. Están de acuerdo, además, en que mi marco teórico —basado en los conceptos de dis-

curso, hegemonía y contrahegemonía— es interesante y convincente en un nivel abstracto o de argumentación. Pero Halperin y Tutino también comparten ciertas dudas frente a la aplicación de la teoría de la hegemonía y del discurso al análisis de los casos específicos. Quisiera comenzar, por tanto, con los puntos que los dos comentaristas parecen compartir, para después tocar algunos aspectos que cada autor desarrolla en forma independiente.

Para ambos historiadores, el concepto del "intelectual local", y quizá más importante todavía, la forma en que lo uso, les causa algunas reservas. Tutino, por ejemplo, anota que al enfocar a los intelectuales locales, pierdo de vista tanto a las grandes mayorías campesinas como a los grupos dominantes del país. Esto es, desde su perspectiva, una limitación del análisis. En el sentido en que todo enfoque tiende a abrir ciertas posibilidades analíticas y cerrar otras, estoy de acuerdo: mi interés no era, en este análisis, dar prioridad a la vida cotidiana campesina ni a los debates nacionales acerca del poder. A mi entender, ambos temas han recibido la atención mayoritaria de los historiadores. Por tanto, me ha parecido muchísimo más fructífero cambiar de lente. Al mirar el sistema político nacional desde la perspectiva de los grupos intermedios de intelectuales locales, por ejemplo, me pareció más fácil apreciar otros niveles y matices del sistema en su conjunto.

El problema es más complejo todavía al tratarse de la vida cotidiana campesina. Yo considero crucial la reconstrucción y el análisis de la vida campesina, y en general mi trabajo como historiadora ha hecho de tal reconstrucción una meta prioritaria. Pero a través del tiempo, he llegado a convencerme de que la historia del campesinado, en parte por la misma naturaleza de las fuentes que manejamos, tiende a recrear dos estereotipos que me interesa criticar. El primero es que la vida diaria del campesinado contiene poca política, mucha economía, y mucha cultura "tradicional". Este estereotipo se recrea una y otra vez, porque es más fácil mirar al campesino a través de fuentes económicas y etnográficas, donde se enfatizan los aspectos materiales, económicos y de tradiciones culturales, que a

través de fuentes políticas donde generalmente aparecen en momentos de crisis o de movilización, defendiendo, supuestamente, su forma de vida inmemorial. El segundo estereotipo es que la identidad comunitaria y política del campesino es transparente, poco cambiante, fácil de discernir. Solamente en momentos de crisis, nuevamente, es cuando el campesino saca de su armario el saco de identidad política (que nunca necesita modificaciones) y se lo pone, listo para batallar contra las fuerzas del cambio y así retener su autonomía.

Exagero un poco, por motivo del debate; pero sólo un poco. Me he convencido de que las mismas fuentes que manejamos nos cierran ciertas posibilidades de análisis, si es que no nos proponemos conscientemente rebasar los límites de esas fuentes. ¿Por qué la imagen campesina que nos presenta un censo, una lista de impuestos, un registro de nacimientos y defunciones, un archivo parroquial o de hacienda, o un registro policial, es más "auténtica", más cercana a las masas, que la imagen que nos llega a través de los escritos o las acciones de un intelectual local? También en muchas de las fuentes económicas a las cuales tenemos acceso, los campesinos ricos o de mayor influencia reciben mayor representación; y las fuentes demográficas y financieras también son creadas por procesos políticos poco objetivos que a veces nos olvidamos de tomar en cuenta. Por tanto, al enfocar a los intelectuales locales, ¿estamos cerrando la puerta a una imagen auténtica del campesinado en su conjunto?, ¿o estamos admitiendo honestamente los límites de cualquier tipo de fuente si le exigimos un análisis completo de los grupos subalternos?

La objeción de Halperin frente al uso de la categoría de intelectual local es diferente. Para él, la categoría abre una potencial riqueza analítica al hacer surgir la posibilidad de diálogo entre mi "yo" de autora y los "yos" de otros autores que también son sujetos de mi estudio. Como anota él, dejo de ser el "sujeto soberano que investiga pasivos objetos de estudio: su objeto es capaz de devolverle la mirada". Pero, en opinión de Halperin, el método no funciona. Hay varias razones que explican, a su entender, la falla del método.

En primer lugar, asevera, a pesar de que insisto en abdicar a mi poder como historiadora positivista y dejar entrar a mi narrativa voces distintas, en realidad sigo creyendo que yo soy la voz verdadera, la historiadora verdadera, que conoce, dada la superioridad de mi entrenamiento y de mi acceso a las fuentes, la "verdad" sobre los hechos de la época que estoy analizando. Hasta cierto punto, ¿sería yo por tanto culpable de la "falsa modestia", posiblemente motivada por cierta culpabilidad de "gringa entrometida", y de intentar purgar mi culpa creando una falsa igualdad que yo realmente no siento? Yo, personalmente, no lo veo así. El motivo de mi insistencia, en el caso narrado por Halperin, de que los huesos en la plaza de Xochiapulco son realmente mexicanos, tiene poco que ver con mi orgullo positivista y mucho que ver con la importancia política de tal argumento. En una época cada vez más posrevolucionaria en México, me parece pertinente señalar que, desde la mitad del siglo XIX, los campesinos de la sierra de Puebla han estado luchando por una versión del país en la cual sus enemigos más duraderos no han sido los extranjeros, sino otros mexicanos. Que en diferentes épocas haya sido necesario sepultar esta verdad para tratar de enfatizar otras verdades —como la importancia del campesinado poblano en las luchas nacionales contra franceses y austro-belgas o a favor de las fuerzas revolucionarias constitucionalistas— hace todavía más importante resucitar la verdad anterior como parte de un posible debate, hoy y en el futuro. Además, esta verdad anterior podría muy bien responder a mi esfuerzo de rescate histórico solamente en un periodo revisionista o posrevolucionario en la historia moderna mexicana.

Otra duda de Halperin proviene de que le atribuyo demasiada influencia local a intelectuales como Donna Rivera, y de que no analizo más profundamente las dinámicas internas a través de las cuales otras personas (como Pascuala Martínez, en el caso de los famosos huesos) pueden haber desempeñado un papel importante en la formulación de diferentes explicaciones históricas. Según su lectura de mi argumento, habría una ambigüedad profun-

da en mi caracterización de intelectuales locales como Rivera, puesto que, por un lado, éstos tendrían una autoridad inapelable frente a las versiones de la historia local que pueden sobrevivir; pero, por otro, habría siempre una versión contrahegemónica escondida en alguna parte. Halperin apoya este argumento en dos puntos diferentes. Primero, si no hay una contraversión, no se necesita mediación, y el papel del intelectual local se esfuma. Y segundo, si no hay versión contrahegemónica, "no contaminada", dice él, "por las manipulaciones" del intelectual local, ¿de dónde saldría el apoyo para mi versión supuestamente más auténtica?

En un punto estoy completamente de acuerdo con Halperin: el papel de los intelectuales locales está lleno de ambigüedades. Pero yo no veo esto como una debilidad de mi argumento, sino como uno de sus puntos centrales. Parte de la diferencia quizá se encuentre en el concepto de "contaminación" utilizado por Halperin. Tal concepto supone también la existencia de una versión pura anterior, no contaminada por manipulaciones discursivas. Pero uno de los puntos principales que presento, una y otra vez a lo largo del libro (Halperin se refiere a este punto como "una sola intuición básica" que reitero "a través de una cascada de formulaciones"), es que la política comunal, y la construcción y reconstrucción de la comunidad, "nunca fueron" puras. Cada intelectual local, al estar metido en una larga tradición de debates políticos entre diferentes versiones de la historia, ni manipula por primera vez, ni tiene acceso a la pureza. Si es así, entonces, las ambigüedades no están "escondidas", como sugiere Halperin, sino que están, desde el comienzo, en primer plano. No puedo ni debo, en mi opinión, tratar de resolverlas completamente, puesto que se trata de un proceso político y cultural abierto, todavía en proceso. Por tanto, intervengo en él, pero no lo resuelvo.

La otra duda que expresa Halperin es sobre los límites de mi esfuerzo para reconstruir el modo concreto en que los huesos austro-belgas de Xochiapulco se transforman en mexicanos. En este caso, estoy casi completamente de acuerdo con sus apreciaciones: difiero únicamente cuando dice

que parece que no se me haya ocurrido formular preguntas al respecto. Quizá mi error mayor, en este caso, haya sido no ofrecer más información en el texto sobre mi propio proceso de descubrimiento. Que haya sido un error comprensible, dado el balance delicado y precario que intenté mantener entre el análisis histórico y mi testimonio personal de historiadora, no lo excusa —especialmente si recordamos que la legitimidad del testimonio personal estriba justamente en que nos ayuda a contextualizar el proceso de investigación y análisis. Para clarificar, resulta que ni se me ocurrió que los huesos fueran mexicanos hasta que había regresado a mi universidad después de terminar la investigación. Hasta ese momento, había seguido un guión ya establecido en mis investigaciones anteriores: la historia oral se coteja con las fuentes escritas, y con base en la comparación, cada una enriquece a la otra. Nunca antes me había topado con un caso en el que las versiones fueran tan opuestas. Además, todas las comparaciones entre fuentes orales y de archivo en el caso de la sierra de Puebla habían confirmado los mismos hechos. Por tanto, yo no esperaba que surgieran tales contradicciones. El caso de los huesos fue distinto por una razón muy prosaica: las fuentes militares sobre la campaña austro-belga en Xochiapulco, en contraste con las demás que yo había consultado, no estaban ni en español ni en francés, sino ¡en alemán! Quizá cometa una indiscreción de investigadora al admitir que, cuando consultaba los documentos de los archivos de Guerra y Gobernación, y también en la Secretaría de la Defensa Nacional, fotocopiaba los documentos en alemán cada vez que aparecían los nombres de Xochiapulco o comunidades aledañas. En Estados Unidos, gracias a la ayuda de una colega, logré traducirlos.

Todavía entonces esperaba encontrar entre los documentos alemanes uno que confirmara la versión oral de la emboscada en Xochiapulco que llevó a la sepultura colectiva de los cadáveres enemigos. Pero no encontré ninguno, a pesar de que la campaña entera, con todos los movimientos de las tropas austro-belgas hasta Xochiapulco, estaba narrada en ellos. Encontré, además, confirmación direc-

ta de otro fragmento importantísimo de la historia oral xochiapulquense: que los habitantes habían preferido quemar su pueblo antes de dejar que cayera en manos extranjeras. ¿Qué hacer, entonces? Regresé a los otros documentos de esos años y los releí, ya con una perspectiva más abierta. Fue entonces cuando descubrí, en varias partes oficiales de la campaña del ejército federal en 1869, las descripciones idénticas a la historia oral de la emboscada. Y solamente entonces pude releer, en el mismo manuscrito de Donna Rivera, la versión anterior del maestro Manuel Pozos, quien reproducía las versiones orales de los sobrevivientes de la época, apuntadas por Pozos durante el porfiriato, antes de la creación de la versión revolucionaria de la historia regional. Surgió entonces la pregunta que hace también Halperin: ¿exactamente cómo y cuándo fue que se transformaron los huesos? Aún no lo sé, más allá de que fue después del porfiriato y antes de 1970. Mi mejor hipótesis es que fue durante el periodo de reconstrucción cultural posrevolucionaria, entre finales de la década de los veinte y finales de los treinta. Y doy mis razones para formularlo así en el libro. Pero es una pregunta que se mantiene abierta, espero que para una investigación futura. Vale la pena anotar, además, que la nueva versión de los huesos se hace pública durante la presidencia de Luis Echeverría, el último presidente populista-agrarista. ¿Será esto mera casualidad?

Hay una coincidencia más entre las reacciones de Halperin y Tutino que quisiera anotar, que no es sobre un punto analítico, sino más bien un cierto escepticismo más generalizado frente al tipo de teoría que utilizo y su capacidad de esclarecer realidades. Para Tutino, las dudas tienen que ver con mi falta de énfasis en un análisis materialista. Para Halperin, se trata más bien de un escepticismo frente a la teoría como "solución" a todo problema concreto. A pesar de que las dudas son distintas, tienen un resultado en común. Ambos historiadores intentan agarrarme, por decirlo así, con las manos en la masa de mis propias contradicciones. A mi modo de pensar, esto lleva a dos malentendidos sobre mi trabajo.

El primero, que me parece el más importante, es sobre el papel analítico de la ambigüedad, la tensión intelectual, o la misma contradicción, en mi argumento. Ambos comentaristas parecen sentir la necesidad de resolver las ambigüedades de mi análisis, o por lo menos de anotar que son un punto débil. Ya he comentado tal impulso en las apreciaciones de Halperin sobre mi análisis de los intelectuales locales. Tutino expresa reservas frente a varias de mis formulaciones contraintuitivas o contradictorias: patriarcado democrático, liberalismo comunitario y nacionalismo campesino. Y no es que yo exija una aceptación total de estos conceptos. Pero sí quisiera señalar que la misma tensión entre elementos que normalmente no se piensan en combinación es parte central de mi estrategia narrativa. Quiero abrir un espacio de análisis, conceptualizar combinaciones nuevas, para que podamos salir de lo establecido en nuestras discusiones de la política nacional y popular.

Esta misma necesidad de encontrarme con las manos en la masa lleva también a que ambos historiadores simplifiquen mi comparación de México y Perú en el periodo colonial. Tutino asevera que yo considero las experiencias coloniales de ambos países "fundamentalmente similares", y que por tanto las divergencias de historia nacional fueron creadas en el siglo XIX. Halperin señala que, a pesar de que yo seguramente conozco los distintos antecedentes coloniales, prefiero enfocar el siglo XIX porque éstos "son precisamente eso, antecedentes". No sólo estoy consciente, como se imagina Halperin, de las divergencias coloniales, sino que las utilizo en mi análisis para elaborar dos ideas importantes. Primera, que las diferencias llevaron, entre la independencia y mediados del siglo XIX, a una presencia más importante de las masas y del federalismo popular en el interior del liberalismo mexicano, y por tanto, a un desarrollo más sistemático y complejo de este liberalismo como movimiento potencialmente revolucionario. En el caso peruano, anoto, "el liberalismo como ideología revolucionaria ganaría poca influencia" en el siglo XIX (p. 17).

El segundo punto que emerge de esta reflexión trata de la relación entre las estructuras sociopolíticas y la acción

humana. Si toda estructura es, en un sentido básico, resultado de acciones y luchas humanas anteriores, entonces todo intento de explicación necesariamente tendrá que romper la cadena de causas entrelazadas en algún lugar. En cierto nivel, cualquier ruptura es arbitraria. Pero al definir mi unidad de análisis como el siglo XIX, y al anotar algunas similitudes importantes entre el México y Perú coloniales, mi decisión sobre la colocación de la ruptura fue hecha por razones comparativas con el resto de América Latina, porque creo que la existencia de una fuerte tradición comunitaria campesina indígena es importante para el análisis de las opciones políticas decimonónicas. En este aspecto, si se comparan los distintos países de Latinoamérica, México y Perú tienen más en común entre sí que, por ejemplo, lo que tiene cada uno con Argentina, Brasil, Chile, o Venezuela.

Quisiera ahora considerar un punto especialmente importante que desarrolla cada historiador independientemente. En el caso de Tutino, se trata del papel de la guerra en la formación de la nación. Desde su perspectiva, fuertemente mexicanista, habría que agregar al análisis una consideración de la guerra entre México y Estados Unidos. Tutino anota que esta guerra anterior, durante la cual grupos indígenas en varias partes del país aprovecharon la desorganización del Estado mexicano para rebelarse contra los abusos de tal Estado en vez de defender el territorio "nacional", demostró claramente a las élites mexicanas que la nación no existía. Por tanto, esta guerra anterior habría llevado a "un desplazamiento fundamental hacia una definición más ideológica de la política mexicana, que a su vez provocó la ocupación francesa, que entonces —como argumenta Mallon— llevó a que movilizaciones campesinas estratégicamente importantes derrotaran a los invasores y defendieran la nación liberal..." En tal análisis, mi argumento sobre la guerra de intervención sería más bien un efecto secundario del punto fundamental de la política nacional mexicana —la guerra con Estados Unidos. Y para apoyar su argumento, Tutino sugiere que el caso de Perú fue muy diferente porque sus guerras fueron

> [...] conflictos menores en contra de sus vecinos latinoamericanos, costosos y desestabilizadores, pero sin amenazar con la pérdida masiva de territorio... Y las guerras del Perú fueron contiendas con adversarios que compartían tradiciones políticas y culturales hispanoamericanas.

Comencemos con el caso mexicano. Como señala Tutino, la guerra con Estados Unidos demostró en muchas partes del país la falta de unidad nacional. La pregunta que se mantiene abierta, a mi entender, es en qué sectores de la población mexicana se situaba esta falta de unidad. Al resaltar ciertos aspectos de esta falta de unidad, Tutino parece sugerir que fueron los campesinos y los indígenas quienes no aceptaron la necesidad de defender el territorio nacional. Pero en Yucatán, por ejemplo, varias fuentes sugieren que los primeros en querer deshacerse de la responsabilidad de defender a México fueron los grupos dominantes. También en el futuro estado de Morelos, especialmente en el distrito de Cuernavaca, los guardias nacionales formados por Juan Álvarez como parte de un intento de defensa contra las fuerzas invasoras estadounidenses fueron los únicos de la zona que pelearon contra el ejército de Estados Unidos. Intelectuales y hacendados más bien le dieron la bienvenida al ejército invasor puesto que llegaba a defenderlos de las huestes campesinas que seguramente se lanzarían contra las haciendas.

Estas reflexiones se abren también hacia la comparación con Perú. En la guerra del Pacífico pasó algo parecido en la sierra central, en que los campesinos de las comunidades defendieron su territorio del ejército chileno de ocupación, mientras que los hacendados y muchos comerciantes prefirieron colaborar con los invasores para proteger sus propiedades. En Perú, por tanto, la guerra del Pacífico demostró, al igual que en México la guerra con Estados Unidos, la falta de unidad nacional. Pero esto no llevó, por sí mismo, a la creación de una política enfocada ideológicamente, sino más bien a una reconstrucción neocolonial de las barreras políticas, étnicas y geográficas entre indígenas y criollos. Volvemos, entonces, a la pregunta inicial

de mi trabajo: ¿por qué hubo resultados tan distintos en México y Perú, si muchos hechos y procesos tuvieron aspectos paralelos?

Y finalmente, unas cuantas reflexiones sobre el problema de comparar las guerras mexicanas y peruanas. Tutino sugiere que las guerras que sufrió Perú fueron más "blandas" que las mexicanas, porque no amenazaron pérdidas masivas de territorio y porque los enemigos vecinos compartían una cultura hispana básica. Esto me parece un ejemplo de cómo no usar el método comparativo. ¿Con base en qué criterio decidimos cuándo se hace masiva la pérdida de territorio, y por tanto amenaza la existencia de la nación? No creo que en las provincias de Arica y Tarapacá los peruanos que pasaron a pertenecer a Chile pensaran que la pérdida de ese territorio, por ser menos masiva que la pérdida de Tejas, Nuevo México, Arizona, California y Colorado, fuera por eso menos amenazante para la existencia de la nación. Que además el ejército peruano siguiera con la consigna de recuperar Arica hasta el presente sugiere que el trauma de la pérdida de territorio no se puede medir en kilómetros cuadrados.

Pero todavía más cuestionable me parece la idea de que la guerra entre Perú y Chile no fuera tan traumática y difícil porque los dos países compartían una cultura hispana básica. Hace años que mi colega peruano Nelson Manrique y yo conversamos sobre las estrategias sanguinarias que utilizó el ejército chileno en la sierra central de Perú. Según Manrique, las órdenes del comandante chileno Patricio Lynch habrían sido el fusilamiento inmediato de cualquier guerrillero o montonero que cayera prisionero, incluyendo especialmente a jefes y oficiales. ¿Habrá sido esto —nos hemos preguntado— ejemplo típico y por tanto incuestionable de una estrategia fuerte de ocupación militar? ¿O habrá contenido aspectos de una política racista o racial contra los campesinos indígenas peruanos? Dos puntos de evidencia me llevan a preferir la segunda interpretación.

El ejército chileno que peleó en Perú tuvo en su mayoría experiencia militar previa en la frontera indígena del sur de Chile. Esa guerra fronteriza había durado, con flujos y re-

flujos, unos tres siglos y le había enseñado a los chilenos criollos, más recientemente entre 1859-1870, abundantes técnicas racistas. La misma estrategia se estaba aplicando, en esos años, contra un "otro" indígena, el mapuche que hasta hoy es considerado opuesto al "chileno". Si el enemigo del interior del territorio nacional era indígena, qué fácil habría sido, pues, transferir esa construcción de "enemigo igual a indio" al caso peruano. Y parece que así fue. Pero más allá de esta transferencia en época bélica, en el periodo de posguerra el discurso nacionalista chileno se organizó alrededor de una explicación histórica racial acerca de la victoria chilena. Chile habría ganado la guerra, según esta perspectiva, por ser fundamentalmente distinto —racial, cultural e históricamente— de los países indios y atrasados del norte. Los chilenos, por tanto, eran innovadores y capitalistas. Miraban hacia el futuro y conocían la fuerza civilizadora del mercado. Eran, en este sentido, los yanquis de América del Sur. Casi podría pensarse que hablaban español por un accidente histórico. Y en el periodo entre 1879-1891, el crecimiento económico chileno se articuló con la "civilización" de la frontera y la construcción de ferrocarriles atravesando toda la zona araucana que, no de manera casual, fue reclamada militarmente el mismo año en que terminaba la ocupación de Perú.

El punto general que creo resalta el análisis de Tutino, con el cual estoy plenamente de acuerdo, es que hay una conexión muy importante en la América Latina decimonónica entre las guerras, no solamente internacionales sino también internas, y la formación de los Estados naciones. Para el caso mexicano trabajos recientes de Daniel Nugent y Ana María Alonso —en combinación con el anterior de Héctor Aguilar Camín— señalan posiblemente que las guerras fronterizas del norte tendrían también un papel importante en la formación de la nación mexicana, especialmente en términos de las definiciones de cultura política y de estilos de mando en el siglo XX. En Argentina y Chile, la guerra a muerte contra los indígenas ha desempeñado también un papel poco estudiado en la formación de los Estados naciones, mientras queda por analizarse la

importancia de la guerra de la Triple Alianza, no solamente en la historia política de Paraguay, el país perdedor, sino también en el desarrollo político de los países ganadores —Argentina, Brasil y Uruguay. Por aquí se abre una veta analítica nueva en que se pueden articular cuestiones regionales e internacionales al proceso de construcción de los espacios nacionales.

El punto de Halperin que resulta ser el más importante de la discusión, es uno que comparte con Tutino y sobre el cual los dos no están completamente de acuerdo. Existe una tensión en mi libro, según Halperin, entre mi intento de hacer un balance crítico de la etapa previa de historiografía latinoamericanista, en que mi generación (que es también la de Tutino) habría "logrado grabar precozmente una huella muy profunda en el rumbo de la disciplina", y mi deseo de abrir nuevas posibilidades de análisis hacia un futuro historiográfico todavía por definirse. En la opinión de Halperin, yo habría logrado mejor mi primer objetivo, y no tanto el segundo. Tutino responde a las objeciones de Halperin anotando que, "como la mayoría de los análisis transformadores, *Peasant and Nation* ofrece una combinación de nueva información, percepciones innovadoras, y límites analíticos —preguntas que todavía no tienen respuesta". Si se me diera a escoger entre las perspectivas de los dos historiadores para definir lo que es innovador, preferiría la posición de Tutino. Una perspectiva innovadora no se mide viendo si ya todas las preguntas tienen respuesta, sino más bien anotando cuáles son las preguntas que abren nuevo campo para la discusión. Sin embargo, no creo que este punto sea el único al cual se refiere Halperin cuando asevera que hago mejor balance de la historiografía pasada que lo que presento como historiografía nueva.

La cuestión central está en la relación entre la teoría y la complejidad histórica, y en particular en el papel que habría desempeñado la teoría marxista en definir —y limitar— los parámetros de esta relación. Desde la perspectiva de Halperin, el principal problema teórico de mi trabajo viene del intento de una generación —y él clarifica, no de

toda una generación sino de su contingente estadounidense— de abrirse paso entre las rigideces estructuralistas de los marxismos más ortodoxos. Según él, en los años sesenta y setenta, mientras que en Francia e Italia el marxismo entraba en crisis, y en Inglaterra (donde siempre se habían mirado con reserva las tradiciones teóricas del continente) el radicalismo político se mezclaba con un empirismo sofisticado en los trabajos de E. P. Thompson, en Estados Unidos los jóvenes podían ser seducidos por ideas consideradas ya obsoletas en otras partes del mundo. Esto era así porque la sociedad estadounidense, desde sus comienzos, se había resistido a desarrollar una tradición socialista o marxista autóctona, y la inocencia creada por esta falta llevó a que una generación joven estadounidense aceptara comprar mercancías teóricas ya muy usadas. Casi parecería que, en una inversión de la relación imperialista conocida como *dumping*—en que las empresas estadounidenses venden en los países dependientes métodos anticonceptivos, medicamentos, cigarrillos, etc., que han demostrado ser peligrosos y cuya venta, por tanto, se ha prohibido en su país de origen— Halperin ve en los años sesenta y setenta un proceso de *dumping* intelectual en que los jóvenes intelectuales estadounidenses, con cierta dependencia analítica frente a Europa, aceptan productos cuya fecha de caducidad ha pasado. ¿Pero en realidad ha sido así?

Lo que falta en esta visión de Halperin es una perspectiva americana amplia, pensada hemisféricamente. Cierto es que el renacimiento del marxismo en los años sesenta y setenta puede verse, hasta cierto punto, como la venta de un automóvil usado con el odómetro alterado. Pero al mismo tiempo, en Cuba en 1959, extendiendo un poco esta última metáfora, se inventa un modelo nuevo. No es exagerado decir que, con la revolución cubana, se estremecen las izquierdas y las juventudes a través de las Américas. Entre 1965-1975 surgen movimientos guerrilleros o "nuevas izquierdas" latinoamericanas de alguna importancia por lo menos en México, Guatemala, Nicaragua, El Salvador, Colombia, Brasil, Perú, Chile, Uruguay y Argentina. En Estados Unidos, el movimiento estudiantil se entrelaza con los

movimientos de solidaridad internacional, no sólo en el movimiento contra la guerra en Vietnam, sino también en las Brigadas Venceremos que, a partir de la segunda mitad de los sesenta, empiezan a llevar a jóvenes estadounidenses a Cuba para cortar caña y conocer de cerca el proceso cubano. Es, por tanto, un renacimiento hemisférico, donde se establecen corrientes que se cruzan en las varias diásporas ya creadas por el exilio político: los guatemaltecos del 54 conversan con los cubanos del Movimiento 26 de Julio y les ayudan a equipar el Granma; uruguayos, argentinos y españoles ya en el exilio en México participan en el movimiento estudiantil mexicano de 1968, que comienza con una manifestación apoyando a la revolución cubana. Y estas diásporas latinoamericanas, quizá más establecidas entre los caribeños y centroamericanos por sus larguísimas e íntimas experiencias con el imperialismo estadounidense y la represión política, se extenderían dramáticamente con el inicio de las dictaduras autoritarias del cono sur entre 1968 (el recrudecimiento de la dictadura brasileña) y 1976 (el inicio de la guerra sucia en Argentina).

Mis intentos de "abrir campo" en las tradiciones teóricas asociadas al marxismo no vienen de la tradición inocente estadounidense, como lo sugiere Halperin, sino más bien de un encuentro con estas diásporas latinoamericanas y con el movimiento estadounidense en solidaridad con los pueblos americanos. Ambas tienen una tradición más larga de lo que suponíamos en el cono sur latinoamericano cuando yo crecía en Chile y Argentina. Y ambas las llegué a conocer muy de cerca como universitaria, pues comencé mis estudios en Estados Unidos durante la guerra de Vietnam e hice el posgrado en mi tierra natal después del golpe militar pinochetista.

Algunos de los que fuimos "al campo" a investigar, a lo largo de la década de los setenta, fuimos con esta experiencia generacional que nos había marcado y orientado intelectual y políticamente. Y esta serie de experiencias, vividas también en América Latina en los setenta y ochenta, fue lo que nos llevó a pensar críticamente sobre el marxismo. En el caso cubano, la lenta reconstrucción de nuevas éli-

tes políticas y de un marxismo ortodoxo y rígido en los ámbitos intelectuales nos desencantó a muchos de nosotros. El caso nicaragüense, además, aunque comenzó resucitando nuestras esperanzas de transformación revolucionaria, terminó también por enseñarnos lecciones difíciles sobre el manejo del poder, y sobre las dificultades del marxismo frente a problemas de discriminación étnica y sexual. Y a través de América Latina, los movimientos populares contra las dictaduras pusieron sobre la mesa las demandas de mujeres, indígenas, y jóvenes que hasta ese momento no se habían presentado pública y sistemáticamente.

Claro está que estas discusiones han variado y siguen variando, según cada región, a lo largo de las Américas. El marxismo entra en crisis en diferentes momentos, y la crisis toma una forma distinta, dependiendo del país y de la historia específica del caso. Los movimientos sociales tienen características y ritmos distintos en México que, por ejemplo, en Cuba o Argentina. Pero lo importante es anotar esta tendencia general de toda una generación americana, que en el hemisferio entero se ha enfrentado a un proceso de ruptura política de gran significado. Y no es que la ruptura ya haya pasado en Europa, y solamente vivimos sus rezagos. Nosotros los americanos, al vivir una serie de exilios y diásporas, hemos vivido también nuestro propio proceso de ruptura, del cual espero que podamos aprender lo suficiente para empezar a construir nuevas alternativas tanto intelectuales como políticas.

Al pensarlo así, creo que la crítica y balance de nuestra generación no se puede aislar de los intentos de encontrar una salida nueva. La salida que buscamos, de la cual debe formar parte la nueva historiografía latinoamericana, tiene que basarse en esta experiencia generacional más amplia. Y por eso he insistido en desconstruir todo intento de transparencia política, tanto en el ámbito de la comunidad como en el del Estado. Lo que he querido sugerir es que un modelo de la política inspirado en el marxismo —que postula una relación directa entre identidad socioeconómica y posición política— no nos deja ver las cosas claramente. Al contrario, nos deja reconstruir utopías falsas al permi-

tirnos tres esperanzas irreales. Primero, que las clases populares pueden, por su misma característica de populares, aspirar a la unidad y conciencia revolucionarias casi por definición. Segundo, que las jerarquías políticas son causadas principalmente por relaciones económicas. Y tercero, que los estados son la creación solamente de los grupos dominantes y actúan nada más que para defender esos intereses.

Siguiendo por esta misma vía de análisis, a pesar de que no tenemos todavía nuevas alternativas bien acabadas, sugiero que todo intento de historia política parta de tres supuestos básicos. Primero, que cualquier proceso político, sea abiertamente conflictivo o no, es más abierto y contingente de lo que parece: siempre hay posibilidades de construir una coalición nueva. Segundo, que toda coalición política contiene relaciones jerárquicas y relaciones de solidaridad, y esta combinación está en constante movimiento. Y tercero, que al analizar los resultados de un proceso político específico, debemos analizar estos dinamismos en todos sus ámbitos, desde la familia y la comunidad hasta las instituciones más centralizadas del aparato estatal.

Me he preocupado por esta problemática de la historia política porque siempre hay relación entre los intereses teóricos y el contexto contemporáneo. A mi entender, todos nos enfrentamos a los problemas de interpretación y del significado de las cosas, no sólo porque desde el punto de vista abstracto nos parece un rompecabezas interesante, sino también por los problemas o los interrogantes que tenemos en el presente. Así que en este momento de ruptura profunda, donde los supuestos, las esperanzas, y los significados pasados ya no nos ayudan a comprender el presente, ¿no vale la pena buscar, con nuevos lentes, hilos narrativos en el pasado? Lo digo sin miramientos: no hay historia puramente empírica u objetiva. Pero tampoco nos ayuda buscar solamente lo que queremos encontrar.

Quisiera terminar este diálogo con mis colegas anotando una ironía sobre el caso de la diáspora argentina, a la cual, por supuesto, pertenece Halperin. Cuando leí sus comentarios por primera vez, y llegué a lo que escribe sobre

Estados Unidos y la falta de un socialismo arraigado y de masas, pensé en Argentina. En contraste con Chile, donde los partidos comunista y socialista desarrollan fuertes tradiciones sindicales, electorales, y de masas, el socialismo argentino es de arraigo exclusivamente intelectual y cupular. Las tradiciones populares argentinas resultan ser el anarquismo y el peronismo. La guerrilla argentina de los años setenta tampoco tiene la articulación clara con el marxismo que tienen guerrillas en otros países latinoamericanos. ¿No sería, me he preguntado, la posición de Halperin sobre el final del marxismo, una posición argentina más que latinoamericana? Y me puse a pensar también sobre la trayectoria de otro argentino, ya muchos años establecido en Europa, Ernesto Laclau. Es obvio para quien lee mis últimos trabajos que le debo mucho, intelectual y teóricamente, a Laclau. Pero solamente en diálogo con Halperin es como he llegado a pensar que Laclau también —si uno le sigue la pista a través de la década de los setenta— empieza a distanciarse precozmente de muchos supuestos marxistas sobre la política. ¿Habrá algo netamente argentino en esta precocidad? Si es así, las peculiaridades de la ruptura argentina nos vendrían a nutrir intelectualmente a todos, en este momento de diáspora americana, acompañándonos en una etapa de autocrítica en la cual, como bien lo dice Halperin, todavía tenemos más capacidad de mirar críticamente hacia atrás que de iluminarnos claramente el futuro. Pero algo que nos enseña la historia —y que esperamos nos siga enseñando la nueva historiografía latinoamericana— es que la ruta del futuro se vislumbra mejor cuando se va trazando en diálogo constante con nuestras reconsideraciones del pasado. Sólo así podemos, como diría Guille, el hermano menor de Mafalda, vivir la historia como debe ser: ¡"P'adelante"!

COMERCIO LOCAL Y CIRCULACIÓN REGIONAL DE IMPORTACIONES: LA FERIA DE SAN JUAN DE LOS LAGOS EN LA NUEVA ESPAÑA

María Ángeles GÁLVEZ
Universidad de Granada
Antonio IBARRA
Univernisidad Nacional Autónoma de México
El Colegio de México[1]

INTRODUCCIÓN: SAN JUAN DE LOS LAGOS Y LAS FERIAS NOVOHISPANAS

EL ESTUDIO DE LAS FERIAS COMERCIALES en la historiografía tradicional sobre la época colonial se ha ceñido, hasta ahora, al análisis de las más importantes como las de Acapulco o Jalapa para el caso de la Nueva España, pero aún no se ha prestado una atención suficiente a ferias celebradas en el interior del virreinato con una cierta periodicidad, como las de San Juan de los Lagos, Saltillo, Chihuahua, Taos y otras menores. Sin embargo, se debe tener en cuenta la importancia que estas ferias comerciales tuvieron, pues hasta principios del siglo XIX buena parte del comercio novohispano a distancia era periódico, es decir, las operaciones comerciales estaban sujetas a tiempos y lugares más o menos fijos,[2] bien por las rutinas estacionales de circulación y la dificultad de las comunicaciones, bien por los tiempos del tráfico naval ultramarino, aunque también hay que decir que éste fue en aumento y se volvió más complejo a lo largo de la colonia.

Por tanto, el análisis de aquellas ferias, de gran tradición en México, constituye una de las piezas clave para entender

[1] La investigación de ambos, de la que este ensayo es un avance, debe mucho a Sempat Assadourian y a Ramón Mª Serrera, pero obviamente es nuestra la responsabilidad de lo escrito.

[2] CARRERA STAMPA y REAL DÍAZ, 1959, p. 176.

la organización de determinados espacios comerciales.[3] Sin lugar a dudas, la feria de San Juan de los Lagos representó, en el espacio económico de Guadalajara, un mercado de gran importancia para toda su amplia región de influencia, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII; por ello, hemos decidido emprender su estudio, como representativa de la regionalización que se opera en la Guadalajara colonial y de la articulación de mercados distantes integrados a través del circuito de circulación de mercancías propiciado por la feria de San Juan.

FACTORES HISTÓRICOS EN LA CELEBRACIÓN DE LA FERIA

Manuel Payno, uno de los más agudos cronistas del siglo pasado, se interrogaba no sin malicia sobre la feria de San Juan:

> ¿Por qué se eligió para esta cita anual de todo el comercio de la República un pueblo pequeño, triste, árido con pocas casas para tanta concurrencia, sin paseos, sin teatro, sin portalerías, sin nada que lo pudiera hacer cómodo y agradable, y sin más atractivo religioso que un pequeño santuario en un cerro, y cuya Virgen no tiene, como otras, tanta fama de ser milagrosa?[4]

Varios son los factores que influyeron en el desarrollo y auge de esta "triste" villa. Uno de los principales puntos de debate ha sido determinar en qué medida pudo influir la advocación a la virgen de la Inmaculada Concepción en la formación de la feria y en qué momento San Juan dejó de ser un lugar de fama por las peregrinaciones religiosas

[3] El estudio de los mercados regionales resulta fundamental para conocer la organización de un espacio económico, no sólo por la reconstrucción de la circulación de mercancías y flujos mercantiles interregionales que operaban en el interior de un territorio, sino también porque el estudio de estos mercados internos coloniales permite, como señala Assadourian, "reordenar la discusión sobre los modos de producción en América Latina, dejar de lado la estéril controversia entre modelos abstractos, estáticos", ASSADOURIAN, 1983, p. 16.

[4] PAYNO, 1986, p. 548.

y pasó a convertirse en un sitio de renombre en el virreinato por el desarrollo de su comercio.

Nuestro acercamiento al tema, si bien no ignora la relevancia de las problemáticas social y religiosa en torno a la feria, nos conduce a interrogarnos ¿hasta qué punto pudieron influir las romerías para venerar la imagen de la virgen de San Juan en el comercio del lugar? Ciertamente sabemos que la devoción a una imagen y la existencia de un pequeño santuario en un lugar relativamente remoto en la época, con frecuencia han dado lugar a fenómenos de parecida índole en el pasado. La afluencia de peregrinos daba renombre y fama al foco de atracción, y en consecuencia, riqueza no sólo a la ciudad, villa o pueblo donde estuviera ubicado el santuario o la imagen objeto de veneración, sino también a la región circundante y a los caminos que conducían a ellos.

La idea de desarrollar y perpetuar la devoción popular en México dio lugar a una amplia red de santuarios en gran parte de la región central del virreinato, respondiendo a una forma organizativa ya ideada en Europa, como "giras de promoción", con el fin de extender la fama de la imagen que se venera.[5] Ante la escasez o ausencia de lugares sacros en las regiones del norte era más marcada la necesidad de tal organización; en este sentido, tendrían que adoptar imágenes foráneas para sus prácticas devotas de celebración y culto religioso. Es aquí donde debemos resaltar la importancia que adquiere la imagen y santuario de la virgen de San Juan, que con la de Zapopan fueron las imágenes que posiblemente extendieron más lejos su redes de influencia, toda vez que la imagen mariana de San Juan se ajusta al arquetipo de una "virgen de frontera".

Hay que insistir en el hecho de que la advocación mariana goza de una gran tradición en México,[6] y esto, junto al deseo de afianzar la devoción católica en el orden colonial,

[5] "Nuestra Señora de los Lagos parece haber sido particularmente experta en 'relaciones públicas' y disponía de una organización permanente, por medio de dos limosneros, los hermanos Adrián y Blas", CALVO, 1994, p. 124.

[6] En este sentido se debe tener en cuenta el papel que desempeñó la Compañía de Jesús, como principal promotora del culto mariano, al in-

tuvo repercusiones realmente importantes para la población autóctona ya que, como afirma D. Brading, se intentaba "acabar con el anonimato de la parroquia",[7] integrando a los laicos en diversas formas de culto.

En este proyecto, el pueblo participaría en la celebración de las fiestas principales de la virgen María, como la Anunciación, la Presentación, la Visitación, la Asunción y la Inmaculada Concepción. Cada pueblo tendría sus santos patronos y profesaría una especial advocación hacia una virgen en particular. Por tanto, las manifestaciones religiosas —como las fiestas del santo patrón o de la virgen— calaron muy pronto en la mentalidad popular religiosa. La tradición occidental del culto a los santos y vírgenes fue rápidamente adoptada en tierras del Nuevo Mundo, con una fuerte veneración por las imágenes, las reliquias, las visiones y los milagros, es decir, una religiosidad —en palabras de Antonio Rubial— "ávida de visiones y hechos prodigiosos, de reliquias y de imágenes".[8]

La importancia que se daba a los hechos prodigiosos y sobre todo a los milagros era, en cierto modo, una forma de exaltación del lugar donde se producían.[9] Cuenta la tradición que el primer milagro de la virgen tuvo lugar en 1623, y a raíz de éste se sucederían otros muchos, como la curación de enfermedades mortales, la salvación en medio de peligros o el vencimiento a la propia muerte.[10] Pero sería, en definitiva, el

corporar a su credo la difusión y exaltación de la devoción de la virgen, como respuesta inmediata a las ideas manifestadas por la reforma protestante. Véase GONZALBO AIZPURU, 1994.

[7] BRADING, 1993, p. 28.

[8] RUBIAL, 1994, p. 77.

[9] Para Rubial, la mentalidad popular religiosa fue utilizada por los criollos novohispanos para reafirmar su situación frente a los peninsulares, ya que "una tierra que producía santos era una tierra madura intelectualmente, por lo tanto, la exaltación de personajes autóctonos se convertía en una forma de autoconfirmación", RUBIAL, 1994, p. 77.

[10] FLORENCIA, 1694. Editado varias veces en la época colonial: en 1706 (2ª, Phelipe de Zúñiga y Ontiveros), 1757 (3ª, Impresos de la Biblioteca Mexicana) y 1801 (4ª, Mariano de Zúñiga y Ontiveros), todas en la Biblioteca Nacional, Fondo *Reservado* (BN/*FR*), Universidad Nacional Autónoma de México.

propio capellán del santuario, Juan Gómez de Contreras Fuerte, quien trató de difundir generosamente la virtud prodigiosa de la virgen, cuando le tomó declaración como testigo de los milagros el comisionado Juan Gómez de Santiago,[11] encargado de averiguar la verdadera naturaleza de estos hechos.

Por su parte, la afluencia de gente a San Juan revela la temprana importancia del culto y la subsiguiente relevancia de la feria, ya que: "en 1666 concurrían a él 2 000 personas entre fieles y comerciantes, llegando en 1693 a más de 3 000 y en 1736 pasaban de 8 000 almas las que se concentraban para hacer 'mandas religiosas' y vender mercaderías".[12] El auge de la fiesta religiosa a lo largo del siglo XVIII fue tal que para 1776 se instituyó oficialmente la fiesta titular de la virgen de San Juan, el día 8 de diciembre de cada año.[13] Según el visitador José Menéndez Valdés, quien estuvo en la feria de 1792, "el concurso de gente pasa de 35 000 almas con la particularidad de que siendo el lugar muy corto en su población y terreno, todos se colocan, pero con la mayor estrechez".[14]

Otro factor importante es la situación fronteriza y de privilegio que gozaba San Juan por ser vértice entre distintas regiones mexicanas —la actual zona de los Altos de Jalisco, el Bajío guanajuatense y la extensa región del norte—, lo que también determinó características muy particulares en la sociedad que la conformaba. Es decir, una sociedad rural y minera que alimentaba la fama del sitio, por ser lugar de paso, de encuentro y de peregrinación para venerar a su virgen. Es importante insistir en que la sociedad alteña, cuya economía se basaba en la explotación de las minas y en actividades agropecuarias, conformó una "unidad simbiótica" de regiones ganaderas y mineras.[15]

[11] Licenciado Juan Gómez de Santiago, beneficiado de Xalloztitlán y comisionado del obispo de Guadalajara, Francisco Berdín de Molina.

[12] DÁVILA, 1947, pp. 36-38.

[13] BECERRA JIMÉNEZ, 1983, p. 24.

[14] MENÉNDEZ VALDÉS, 1980, pp. 71-72 y 109.

[15] "[L]a estructura social alteña fue jalonada en el tiempo y en el espacio por hombres del ganado, de tierras y minas; por figuras andariegas, que lo mismo cuidaban de los campos que del ganado", GUTIÉRREZ, 1991, p. 147.

Adicionalmente merece señalarse la composición demográfica de esta región de la Nueva Galicia cuyo rasgo principal fue el proceso de colonización española característico de la región.[16] Así, hacia 1633 se solicitó a la audiencia de Guadalajara la "españolización" del pueblo de San Juan Mexquitic; dicha concesión supuso un importante flujo migratorio de poblaciones vecinas a San Juan, donde quedaron ampliamente beneficiados españoles y criollos en la entrega de mercedes de tierras por el cabildo de Lagos. Según el censo demográfico de la intendencia elaborado por Menéndez Valdés entre 1791-1793, de una población de 337 723 almas la jurisdicción de Santa María de los Lagos, segunda en importancia tras la de Sayula, reunía a 11%, es decir, más de 37 000 habitantes.[17]

En el mapa de distribución poblacional de la intendencia de Guadalajara se aprecia una gran concentración demográfica en su región noroccidental —compuesta por las jurisdicciones de Lagos, Aguascalientes y Juchipila—, ya que representa la cuarta parte del total de la intendencia, con una significativa proporción de europeos y españoles (36.5%), indios (29.7%), mulatos y castas (33.8%). A ello añadamos que, en particular en la jurisdicción de Lagos, la población indígena tenía un menor peso relativo (22.7%) frente a la española (28.9%) y a los mulatos y castas (48.5%). Lo anterior configura un perfil étnico peculiar que nos sugiere la importancia del asentamiento de población no indígena, la marginalidad de ésta y la llamativa concentración de castas, casi la mitad del total, en una región que se precia de criolla. Pese a ello, la impronta de

[16] Según Antonio Gutiérrez la conquista y la colonia en los Altos determinó un nuevo modelo de organización social y una merma de población autóctona superior a la ocurrida en el centro de México. El hallazgo de las minas de Zacatecas, y de otras en regiones colindantes, también supuso una importante migración de españoles que se vio reforzada en las dos últimas décadas del siglo XVIII con una segunda oleada de inmigrantes, dedicados fundamentalmente al intercambio, siguiendo el auge comercial de la región a fines de la centuria. GUTIÉRREZ, 1991, pp. 101, 135, 143-144 y 244.

[17] MENÉNDEZ VALDÉS, 1980, pp. 135-161.

casi 11 000 españoles y peninsulares persiste en las rutinas de producción y consumo.

La modesta villa de San Juan de los Lagos, específicamente, contaba por entonces con 176 indios, 160 españoles, 193 mestizos y 55 mulatos, lo cual confirma la tendencia en una importante presencia española y mestiza de la región: juntos suman 60% de la población establecida en San Juan. Podemos medir, por tanto, en términos de producción y de consumo las repercusiones de dicho predominio en la región. Las poblaciones española y mestiza, además de ser productoras para el mercado, eran grandes consumidoras, ya que demandaban no sólo productos de la tierra sino también de importación, europeos y asiáticos, lo que favorecía una mayor circulación de mercancías en la región.

Si la afluencia en masa de peregrinos pudo determinar el desarrollo y auge de su comercio, otro factor favorable para la feria fue, como ya se dijo, la situación geográfica claramente privilegiada de San Juan en el triángulo que tenían en Lagos el vértice del cruce de caminos y rutas mineras. Así los Altos era una de las regiones de mayor tránsito de la arriería y principal centro de abastecimiento para las minas, además de hallarse bien conectada con el Bajío mexicano a través del Camino Real si con la ciudad de México y con el septentrión novohispano por el camino de tierra adentro.[18] Por tanto, la circulación de mercancías fue de gran relevancia para la zona, sobre todo porque ésta podía ser utilizada como paso intermedio.

Finalmente, puesto que la centralidad de Guadalajara dependía de la red viaria de toda la región, se le concederá a San Juan, gracias a su importancia comercial, una especial atención en la política de obras públicas, sobre todo en la tarea de construcción y reparación de puentes y caminos. Desde 1717 estaba concluido el camino carretero de Guadalajara a Santa María de los Lagos, "principal vía de acceso a San Juan".[19] Y por real cédula de 8 de octubre

[18] SERRERA, 1992, pp. 39-53.
[19] BECERRA, 1983, p. 28.

de 1788 quedaba aprobada la construcción de tres puentes en la villa de Lagos y pueblos de San Juan y Zapotlán.[20]

La progresiva importancia de la feria

Lo cierto es que el comercio fue creciendo tanto en San Juan de los Lagos que para 1792

> [...] se contaron sesenta tiendas de ropa de Europa y China, diez de mercería y treinta y una vinaterías, habiendo entrado 4 000 tercios de efectos de Castilla e igual número de la tierra: calculóse prudentemente la venta en reales efectivos, 500 000 pesos y 700 000 al fiado.[21]

Dicha feria comercial llegó a tener una importancia excepcional, comparable a las ferias de Jalapa o Acapulco; incluso parte de la mercancía adquirida en la primera se distribuía posteriormente en San Juan.

Uno de los motivos de la redistribución se debía a que en Jalapa, como en otras ferias importantes del momento, había una tendencia a comprar al por mayor, sobre todo por parte de los ricos comerciantes y almaceneros de México, ya que los exportadores exigían la compra de lotes completos para evitar que una parte de sus mercancías se quedara sin vender.[22] Esto explica, en parte, el giro mercantil hacia otras ferias del interior y en consecuencia, la llegada a la feria de San Juan de gran cantidad de productos extranjeros procedentes de Europa y también de Asia, sobre todo mercería fina y varios tipos de telas de algodón, lino o seda, porque San Juan se había convertido en el cen-

[20] Para levantar el puente de San Juan se dispuso que los fondos se extrajeran de los productos que rendían los arrendamientos de terrenos ocupados por las tiendas y puestos de la feria. Aunque en 1806 dicho puente aún estaba a medio construir, principalmente por problemas presupuestarios. AFRAG, *Civil*, 231-13-3020.

[21] Menéndez Valdés, 1980, p. 109.

[22] Brading, 1993, p. 138.

tro principal de redistribución para las zonas mineras del norte. Acudían a esta feria anual comerciantes de Querétaro, San Luis Potosí, San Juan del Río, valle de Santiago, Celaya, Guadalajara, Valladolid, Aguascalientes y Zacatecas, con el fin de poder vender las mercancías que habían adquirido en Jalapa o Veracruz, con ganancias hasta de 200 por ciento.[23]

Una estimación para el trienio 1785-1788 señala como valor global de las transacciones controladas fiscalmente en la feria entre 85 y 125 000 pesos, que representaba 71% de la alcabala cobrada por la venta de productos importados, de la cual 56.5% procedía de efectos de Europa y 14.5% de Asia.[24]

Los productos locales, sin embargo, eran los que daban la nota característica a la feria, particularmente el ganado procedente de las más importantes haciendas de la región de Guadalajara. Precisamente, Aguascalientes y Lagos destacaban por la cría y exportación de ganado caballar y mular, cuyas remesas no sólo eran enviadas a esta feria, sino a todas las celebradas en el interior. Ambas jurisdicciones aportaban a fines del siglo XVIII, 82.35% de las mulas y 75.43% de los caballos de la región.[25] Igualmente, ganaderos y comerciantes norteños se daban cita todos los años en San Juan.

Pero también la feria era lugar de intercambio de productos artesanales y textiles. A ella acudían los indios de San Miguel el Grande, Dolores, San Felipe, Celaya y León y los vendedores ambulantes se daban cita anual para reabastecerse de los productos que después vendían por pueblos y caminos.[26] De esta manera, el diverso tipo de intercambio —por calidad, origen y valor— realizado en la feria tenía un "efecto expansivo" en la demanda y produc-

[23] CARRERA STAMPA, 1953, p. 334.

[24] MORIN, 1979, p. 152.

[25] SERRERA, 1977, p. 217.

[26] Para Morin la feria de San Juan sirvió como lugar de concentración y distribución de mercancías extranjeras, y al mismo tiempo como regulador del comercio regional, sobre todo de textiles y animales. MORIN, 1979, p. 156.

ción regionales, era también un "acelerador" de la integración sectorial de la economía y constituía, más que un episodio comercial, un "estimulante regulador" de la actividad económica regional.

Privilegios fiscales y control corporativo de la feria

Dada la fama y el comercio creciente que se operaba en San Juan, en 1794 se solicitó privilegio real para celebrar anualmente una feria con exención de alcabalas. Dicha solicitud dio lugar a la formación de un amplio expediente que tocaba cuatro temas puntuales:[27] primero, la construcción de dos puentes en la villa de Santa María y pueblo de San Juan; segundo, la construcción de una casa de aduana y tiendas para almacenaje; tercero, la estructura de cajones y tiendas mientras durara la feria, y cuarto, el arreglo del cobro de los derechos que se exigen en la misma a título de alcabala.[28]

El punto principal de debate se centró, naturalmente, en la forma que debía cobrarse la alcabala. Se han consultado tres amplios dictámenes que revelan las posiciones encontradas de diferentes esferas del poder por controlar la feria. La Dirección General de Alcabalas y el Tribunal de Cuentas de México se pronunciaron por un mayor control fiscal para evitar los fraudes que habían sido detectados años antes.[29] El interés radicaba en ejercer un amplio control sobre las entradas y salidas de todo tipo de géneros; es decir, se restringía de forma considerable la libertad con la que se había actuado y que permitía, desde luego, varias formas de eludir el pago de la alcabala. Dicho método de control significó un aumento de la recaudación fiscal en el suelo alcabalatorio de la administración de Guadalajara,

[27] AGI, *Guadalajara*, 361.

[28] La alcabala no se exigía en el acto de la venta sino que se cobraban cuatro pesos de cuota a cada uno de los tercios procedentes de Castilla; el hierro, el acero, el aceite y el aguardiente estaban sujetos a diferentes cuotas.

[29] AGI, *Guadalajara*, 361, ff. 71-72v. y 81v.-100.

así como un mayor poder y control por parte de los comerciantes de aquella ciudad sobre los importantes giros comerciales que se introducían al interior del país a través de la feria. Obviamente, los comerciantes capitalinos rechazaron la medida: el consulado de México no sólo se opuso a un cambio en el método empleado, sino que además mostró abiertamente su preferencia por una feria franca.[30]

Para la década de 1790, según fuentes de la época, más de 4 000 piezas comerciales entraban con destino a la feria; sin embargo, no existían bodegas ni tiendas adecuadas que resguardaran los productos, sobre todo de las inclemencias del tiempo, además de que se encontraba aún pendiente la construcción de los famosos puentes de la villa de Lagos y San Juan. Ante el dictamen del fiscal de Real Hacienda, completamente favorable a establecer la absoluta franquicia para todos los géneros que fueran introducidos a la feria,[31] la junta superior de Real Hacienda decidió elevar la consulta al rey, que versaba sobre los siguientes puntos:

1º La relevación absoluta de alcabala en todo lo que se comprara y vendiera en la feria durante quince días, con un plazo de otros tres más para sacar todos los productos que hubieran sido introducidos para el comercio; 2º mientras no se aplicara dicha exacción, que continuaran vigentes las tarifas y el sistema de cuotas establecido; 3º que los efectos comprados pagaran cuando fueran sacados para otro suelo alcabalatorio y se dieran por decomiso si no llevaban guía del receptor de Lagos; 4º que quedaran eximidos de la contribución de alcabala aquellos mercaderes que regresaran con sus productos, o parte de ellos, sin vender; 5º que se consultara sobre la construcción de una casa de aduana y tiendas de firme en la parte lateral del santuario que mira hacia el oriente, y 6º que se aplicara el producto de la iguala o tarifa para reintegro del costo de

[30] "...que nos parece menos malo que se toleren algunos fraudes que no que decaiga la feria", Sala del Consulado de México (31 ene. 1794), AGI, *Guadalajara*, 361, ff. 110v.-115.

[31] Dictamen del fiscal de Real Hacienda Posada (México, 25 feb. 1794), AGI, *Guadalajara*, 361, ff. 115-118.

aquellas obras. Que una vez concluidas, se eliminara dicha tarifa y el pago de los tres y dos reales que se exigían en ese momento,[32] pues a partir de entonces bastaría la cantidad que importara el alquiler de las tiendas para reparos, construcción de puentes y mejoras del tránsito de los caminos próximos.

Estas resoluciones fueron comunicadas por el virrey al director general de alcabalas para que éste las remitiera al administrador de Guadalajara y al receptor de Lagos. La Contaduría General, por su parte, se mostró completamente favorable a lo dispuesto por la junta superior.[33]

Por Real Cédula del 20 de noviembre de 1797, finalmente, hacía la concesión definitiva a San Juan de los Lagos para celebrar una feria anual con libertad absoluta del derecho de alcabala. La feria no debía durar más de 15 días, y se concedía a todos los comerciantes un plazo de otros tres para salir de la villa con los productos que no hubieran vendido.[34] El costo de 33 300 pesos que suponía la construcción de 100 cajones estaría a cargo del consulado de Guadalajara, a cuyo beneficio quedaba el "alquiler moderado que se ha de llevar por los cajones, de modo que nunca exceda de 5% del capital invertido". Igualmente, el consulado construiría por su cuenta la casa de aduana, que debía contar con un almacén, una oficina y dos piezas más para uso de la administración.

Lo anterior nos muestra el giro institucional que permitió el control de la feria a manos de los comerciantes de Guadalajara y la influencia que lograron en aspectos terri-

[32] Por la falta de fondos para construir una casa de aduana y concluir los puentes, se aprobó el arbitrio de exigir cuatro reales por cada tercio de efectos de Castilla, y dos reales por los procedentes del reino. Aunque dicha resolución no llegó a tener ningún efecto, y sí en cambio un acuerdo del receptor de Lagos con los comerciantes de pagar, por razón de almacenaje, tres reales por cada pieza de ropa y dos reales por toda clase de abarrotes. De tal modo que en 1792 se llegó a recaudar por este impuesto 1 560 pesos.

[33] Informe de la Contaduría General (2 jun. 1796). AGI, *Guadalajara,* 361.

[34] En 1807 se concedió un plazo de ocho días para sacar todas la mercancías de la feria. Véase REAL DÍAZ y CARRERA STAMPA, 1959, p. 230.

toriales, fiscales y comerciales sobre el tráfico anual; por tanto, convendría analizar la magnitud y la evolución del comercio de San Juan para descubrir la dimensión de las disputas y el juego de intereses que explican la relevancia de la feria.

La feria como episodio económico: análisis cuantitativo

Como hemos advertido, las discusiones relativas a los privilegios fiscales revelaban la importancia y magnitud del giro de mercaderías en la feria. Lo que no sabemos aún es la dimensión económica de lo negociado y su impacto en el mercado regional de Guadalajara en un doble sentido, a saber: primero, la feria como mecanismo de redistribución de larga distancia y, segundo, los intercambios entre la feria y Guadalajara, debido a la intermediación de mercaderías del comercio de la capital del que obtuvo ingresos suplementarios por las liquidaciones en plata de sus distantes clientes ocasionales del norte.

En relación con el primer aspecto de relevancia económica regional, el radio de redistribución desde la feria, hemos perdido una importante fuente fiscal —los registros de alcabala de la feria— al autorizarse la libre salida de efectos a los distantes mercados norteños, a las redes regionales del Bajío y en torno a su propio medio local. En cambio, para el segundo aspecto de la circulación, la introducción de mercaderías a San Juan y su retorno dinerario, podemos estimar el valor fiscal de lo enviado desde Guadalajara a la feria mediante las guías de comercio expedidas en aquella capital. La relevancia de la información proviene del hecho de que Guadalajara era el principal abastecedor de manufacturas e importaciones de la región; por tanto, podremos advertir con ello la magnitud de sus "giros" comerciales.

Gracias a este instrumento fiscal, los *Libros de guías*,[35] podemos conocer la identidad de los comerciantes que envia-

[35] Los *Libros de guías* que hemos utilizado, para los años de 1795-1808, pertenecieron a la Real Aduana de Guadalajara y se conservan en el

ron a la feria "tercios" de efectos del país, Europa y China —en algunos casos se mencionan productos específicos—, pero también de valores aproximados del cargamento a partir del aforo del mismo, el comerciante a quien va destinado —en muchos casos en comisión de agentes o para sí— y sus especificaciones secundarias, como si son conducidos a otros puntos más allá de la feria.

Si bien podemos tener dudas sobre la precisión del aforo comercial de los cargamentos, debido a que los precios de mercado no se expresan sino en el intercambio, proponemos considerar que su tasación fiscal mantiene una proporción relativamente aproximada con los primeros. Por tanto, las fuentes utilizadas nos permiten comparar, en términos relativos, el peso específico del tráfico con la feria en el total comercial despachado legalmente desde Guadalajara a su mercado regional.

Dicho de otra manera, si bien no podemos estimar el valor total de lo negociado durante la feria, en razón de la carencia de testimonios fiscales de la localidad así como de la diversidad de sus canales de aprovisionamiento y destino, sí podemos precisar, en cambio, el impacto de la feria en el comercio regional y su proporción en el valor total de lo distribuido desde Guadalajara para su territorio comercial.

Así entonces, para el periodo estudiado (1792-1808), el valor de lo remitido a la feria se acercó a 2 000 000 de pesos, lo que significó en promedio un cuarto del valor fiscal de lo despachado por Guadalajara a toda su región. Lo anterior cobra mayor relevancia si se considera que la feria era un episodio quincenal en el ciclo comercial anual y que el número de despachos no representaron ni 5% del total distribuido (véase cuadro 1).

Por otra parte, el ritmo de despachos con destino a la feria resultó ser consistente con el total distribuido desde Guadalajara, según se puede apreciar en su patrón cíclico.

AFRAG, para los años de 1792-1801 y 1804-1808. Agradecemos a Mª de la Luz Ayala la generosa noticia sobre el contenido del material trabajado.

Cuadro 1

TOTAL DE DESPACHOS DEL COMERCIO DE GUADALAJARA A DIFERENTES DESTINOS EN EL REINO Y RELACIÓN CON LOS ENVIADOS A SAN JUAN, 1792-1808

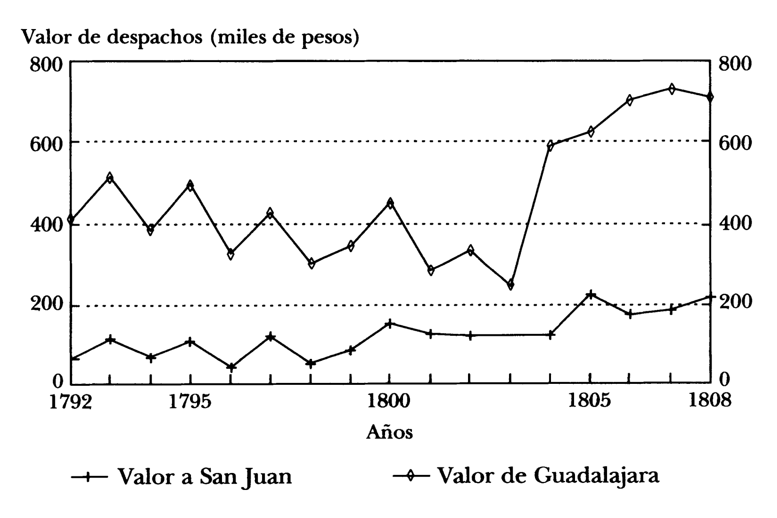
	Despachos de Guadalajara		*...a San Juan*		*Relativos a San Juan*	
Años	*Guías*	*Valor anual** (pesos)*	*Guías*	*Valor anual** (pesos)*	*Guías porcentaje*	*Valor anual porcentaje*
1792	1 468	407.7	37	66.1	2.5	16.2
1793	1 487	517.9	53	113.8	3.6	22.0
1794	1 316	381.5	38	69.1	2.9	18.1
1795	1 346	499.8	57	107.5	4.2	21.5
1796	1 290	325.1	47	43.5	3.6	13.4
1797	1 253	428.1	44	120.4	3.5	28.1
1798	1 129	301.0	45	52.9	4.0	17.6
1799	1 261	349.0	56	85.2	4.4	24.4
1800	1 210	455.5	64	152.4	5.3	33.5
1801	1 206	286.8	74	125.1	6.1	43.6
1802	1 092	336.3	69	123.7	6.3	36.8
1803*	1 275	243.3				
1804	1 521	595.5	60	123.0	3.9	20.7
1805	1 317	625.2	97	223.6	7.4	35.8
1806	1 206	702.4	78	176.9	6.5	25.2
1807	1 210	732.1	85	187.4	7.0	25.6
1808	1 060	710.9	89	219.8	8.4	30.9
Total	21 647	7 897.9	993	1 989.6	5.0	25.8

* En este año no aparecen los meses de noviembre y diciembre en el libro.
** El valor está en miles de pesos.
FUENTE: AFRAG, *Libros de guías.*

Esta asociación, nos señala ya la estrecha relación entre el comercio de la capital y la feria, además de marcarnos sus ciclos específicos (véase gráfica 1).

Gráfica 1

EVOLUCIÓN PROPORCIONAL DE LO DESPACHADO DESDE GUADALAJARA Y DE LO DIRIGIDO A LA FERIA DE SAN JUAN, 1792-1808



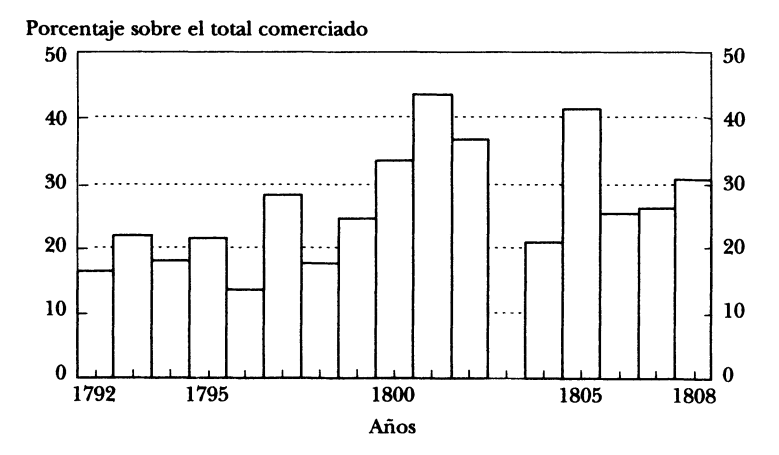
FUENTE: AFRAG, *Libros de guías.*

De la misma manera, su evolución relativa muestra la importancia que tuvieron los flujos de mercancía de Guadalajara a la feria para el comercio de la capital: de una quinta parte a cerca de la mitad del valor total negociado. Este peso se expresa, asimismo, en un movimiento cíclico que acusa marcadas oscilaciones, pero con una tendencia ascendente en el periodo (véase gráfica 2).

De esta forma, resulta relevante notar el desigual comportamiento, en el largo plazo, de los despachos a la feria sobre todo en dos momentos claramente diferenciados, a saber: el primero, entre 1792-1799, en el que se aprecia un acusado "oleaje" en sus fases alternas de aumento y con-

Gráfica 2

PORCENTAJE DEL VALOR DE LO REMITIDO A LA FERIA DE SAN JUAN EN EL COMERCIO DE GUADALAJARA, 1792-1808



FUENTE: AFRAG, *Libros de guías.*

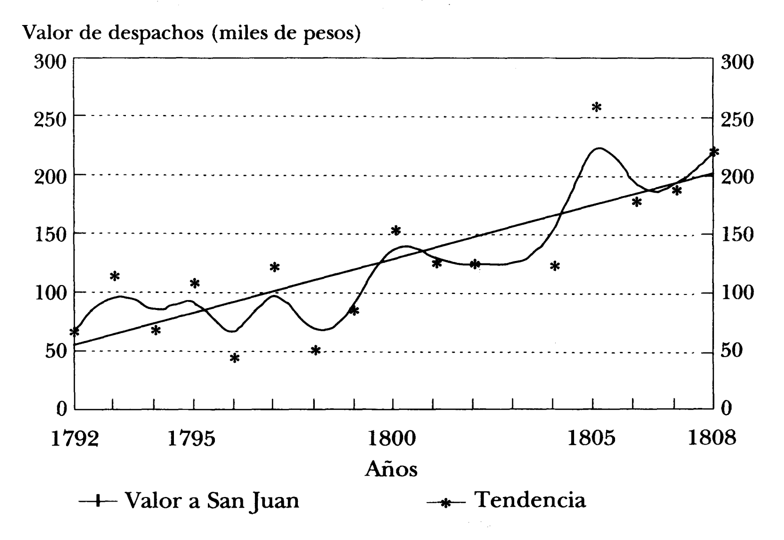
tracción, probablemente debido a la irregularidad del suministro de importaciones, la contingencia agrícola del año o la inconsistencia del aumento en la demanda regional; el segundo, desde principios de siglo hasta 1808, en el que se aprecia que la reducción de la oferta de Guadalajara no frena el crecimiento neto de la demanda y de las ventas en la feria, lo cual puede mostrar que el aumento progresivo del comercio en la feria es el resultado de su creciente influencia espacial, esto es, que atrae a compradores de lugares cada vez más lejanos, particularmente del norte (véase gráfica 3).

En suma, en ambos ciclos puede distinguirse una creciente participación de la feria en el importe global del comercio regional de Guadalajara y, por extensión, en el radio de distribución del comercio de la capital.

Estos dos momentos pueden advertirse, también, en la progresiva relevancia comercial de la feria desde el punto

Gráfica 3

VALOR DE LOS DESPACHOS DE GUADALAJARA A SAN JUAN, 1792-1808



FUENTE: AFRAG, *Libros de guías.*

de vista del valor de lo negociado: entre 1792-1799 se enviaron desde Guadalajara 376 despachos por un total de 657 000 pesos, con un valor promedio anual de 82 000 pesos; mientras que entre 1800-1808 el número de despachos aumentó en dos tercios respecto al periodo anterior, el número de remisiones llegó a 617, y el valor fiscal se duplicó —a poco más de 1.3 000 000 de pesos—; así también el valor promedio de los envíos se duplicó —a 166 000 pesos— llegando a calcularse en más de 200 000 pesos el valor fiscal de los despachos entre 1805-1808 (véase cuadro 2).

Lo anterior revela la importancia que para el comercio de Guadalajara adquirió la celebración de la feria de San Juan. Una mejor explicación, en nuestra opinión, se encuentra en las características de lo enviado: importaciones con alto valor unitario dirigidas, sobre todo, a mercados distantes del norte y a satisfacer la demanda minera de la región.

Cuadro 2

IMPORTANCIA DE LOS DESPACHOS DE GUADALAJARA PARA SAN JUAN, 1792-1811

	1792-1799	*1800-1808**	*1792-1808**
Total de despachos desde Guadalajara			
Número de guías	10 550	11 097	21 647
Valor aforado	$3 209 986	$4 687 881	$7 897 867
Total de despachos a San Juan			
Número de guías	376	617	993
Valor aforado	$657 702	$1 331 904	$1 989 606
Relativo guías a San Juan	3.6%	5.6%	4.6%
Relativo valor a San Juan	20.5%	28.4%	25.2%

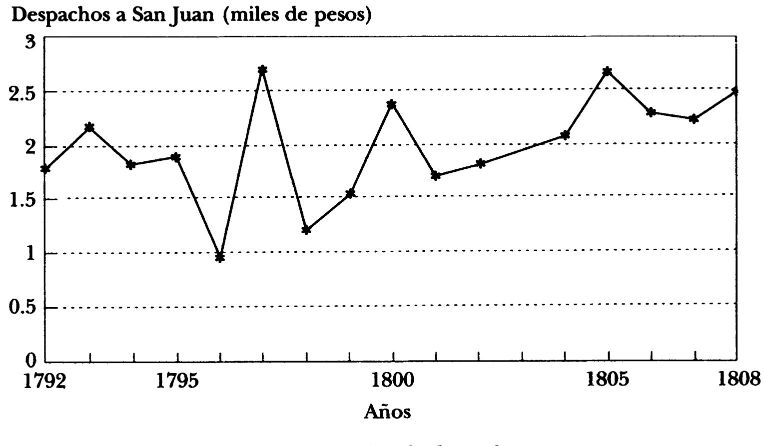
* Se excluye el año de 1803, para los datos de la feria.

FUENTE: AFRAG, *Libros de guías.*

Ello sugiere, entonces, que otro aspecto relevante de este tráfico es la estructura de demanda que nos expresa una alta liquidez monetaria, particularmente para el pago de importaciones, que al transitar por la feria ingresan a un circuito de larga distancia. Lo anterior se desprende del valor promedio de los despachos dirigidos a la feria en relación con otros destinos regionales: la marcada diferencia de valor unitario favorece a San Juan y con ello permite la disminución de los costos de circulación (véase gráfica 4).

Gráfica 4

VALOR UNITARIO PROMEDIO DE LOS DESPACHOS DE GUADALAJARA A LA FERIA DE SAN JUAN, 1792-1808



FUENTE: AFRAG, *Libros de guías.*

En el periodo analizado, 1792-1808, de los casi 2 000 000 de pesos de lo despachado desde Guadalajara, 67% superaba los 5 000 pesos de valor unitario y más de la mitad del total aforado (50.9%) entre 5 y 25 000 pesos, incluso hubo despachos con un valor unitario superior a los 40 000 pesos, lo que en la época era una verdadera fortuna (véase cuadro 3).

Cuadro 3

DISTRIBUCIÓN DE INTRODUCCIONES A SAN JUAN SEGÚN VALOR, 1792-1808*

Rangos	*Introducciones*	*Valor total*** *(pesos)*	*Valor promedio (pesos)*	*Relativo (porcentaje)*
Hasta 5 000	89	648.1	0.7	32.6
Más de 5-10 000	47	327.1	7.0	16.4
Más de 10-15 000	25	310.3	12.4	15.6
Más de 15-20 000	15	263.2	17.5	13.2
Más de 20-25 000	5	114.3	22.9	5.7
Más de 25-30 000	6	166.0	27.7	8.3
Más de 30-35 000	1	33.5	33.5	1.7
Más de 35-40 000	0	0.0	0.0	0.0
Más de 40-45 000	3	127.5	42.5	6.4
Total	996	1 989.9	20.5	100.0

* Se excluye el año de 1803, no registrados los meses de la feria.

** Los valores están dados en miles de pesos.

FUENTE: AFRAG, *Libros de guías.*

Un examen detallado por periodos muestra claramente esta tendencia: entre 1792-1800, 71.2% del valor total de lo enviado a la feria fue embalado en 34 tercios, de entre más de 5 000 y 45 000 pesos; así también, entre 1800-1808 se concentró en 67 facturas 65% del valor de lo enviado (véase cuadro 4).

Lo anterior indica que, en términos sustantivos, el gran comercio de la ciudad de Guadalajara controlaba la oferta de importaciones a la feria y las colocaba en el mercado ocasional con un respaldo financiero considerable.

Ahora bien, esta oferta de alto valor unitario no agotaba la demanda ya que, como testificaban los contemporáneos, había una gran concurrencia de tratantes y compradores. El tráfico menudo, reflejo de la actividad económica local, se expresaba en multitud de envíos de modesto valor unitario, tanto por la calidad de los productos (artesanías, textiles, corambres, bebidas y cacao, entre otros) como por su limitada escala. Este tráfico menudo, menor a 5 000 pesos, representó cerca de 90% de las remisiones (894 guías) despachadas a la feria entre 1792-1808, aun si su valor no llegaba a un tercio de lo enviado.

Este abasto adquiere mayor relevancia con el nuevo siglo, ya que si bien entre 1792-1800 se asentaron 342 guías con destino a la feria con valores inferiores a 5 000 pesos, la década siguiente mostrará un incremento en más de 60% en el número de despachos, llegando a 551 guías. El tejido económico de estos envíos expresa con claridad la importancia de la feria para el mediano y pequeño comercio y, con ello, para la producción regional.

De este comercio menudo participaban tanto comerciantes de "corto caudal" como grandes mayoristas, que lo mismo enviaban despachos con alto valor unitario (entre 10 y 45 000 pesos) que guías de comercio al menudeo (menores de 500 pesos) y que, en conjunto, reflejan las estructuras del mercado regional: un doble flujo circulatorio entre productos de la tierra e importaciones (véase cuadro 5).

Un caso ejemplar es el de don Francisco Vicente Partearroyo, el principal comerciante tapatío, que colocó en la

Cuadro 4

DISTRIBUCIÓN DE INTRODUCCIONES A SAN JUAN SEGÚN VALOR, 1792-1799

Rangos	*Introducciones*	*Valor total (pesos)*	*Valor promedio (pesos)*	*Relativo (porcentaje)*
Hasta 5 000	342	189 194	55	28.8
Más de 5-10 000	16	114 346	7 147	17.4
Más de 10-15 000	7	85 467	12 210	13.0
Más de 15-20 000	5	90 036	18 007	13.7
Más de 20-25 000	2	47 812	23 906	7.3
Más de 25-30 000	2	55 274	27 637	8.4
Más de 30-35 000	1	33 463	33 643	5.1
Más de 35-40 000	0	0	0	0.0
Más de 40-45 000	1	42 110	42 110	6.4
Total	376	657 702	1 749	100.0

FUENTE: AFRAG, *Libros de guías.*

Cuadro 5

DISTRIBUCIÓN DE INTRODUCCIONES A SAN JUAN SEGÚN VALOR, 1800-1808*

Rangos	*Introducciones*	*Valor total (pesos)*	*Valor promedio (pesos)*	*Relativo (porcentaje)*
Hasta 5 000	551	458 686	832	35.4
Más de 5-10 000	31	175 643	5 666	13.6
Más de 10-15 000	18	224 788	12 488	17.4
Más de 15-20 000	10	173 176	17 318	13.4
Más de 20-25 000	2	66 456	33 228	5.1
Más de 25-30 000	4	110 683	27 671	8.5
Más de 30-35 000	0	0	0	0.0
Más de 35-40 000	0	0	0	0.0
Más de 40-45 000	2	85 358	42 679	6.6
Total	618	1 294 789	139 882	100.0

* Se excluye el año de 1803, no registrados los meses de la feria.

FUENTE: AFRAG, *Libros de guías.*

feria, mercancía por más de 170 000 pesos, y cuyos despachos fueron menores de 500 pesos entre 1795-1797, mientras que entre 1802-1808 iban de 10 000 a 43 000 pesos. Ello muestra, también, que paralelamente con la progresiva importancia regional de la feria los comerciantes de Guadalajara fueron ampliando la escala de sus giros e intereses en el tráfico con San Juan.

EL CONTROL OLIGOPÓLICO DE LA FERIA POR LOS COMERCIANTES MAYORISTAS DE LA CAPITAL

No hay que perder de vista, sin embargo, que el factor primordial de este dinámico flujo de efectos de la tierra era el tráfico de importación, esto es, las operaciones de gran escala. Ello sugiere la existencia de un "control oligopólico" del mercado interregional de importaciones y, como hemos venido explicando, el comercio de Guadalajara fue uno de sus beneficiarios. Así, un examen de los comerciantes involucrados en el abasto de la feria, para los años ya señalados, revela esta estructura oligopólica: 55 de ellos enviaron mercancía con un valor unitario superior a 5 000 pesos, por lo que podemos considerarlos como mayoristas con un fuerte respaldo financiero en sus operaciones.

En conjunto, este grupo de mayoristas colocó valores superiores a 1 500 000 pesos, esto es, 80% del valor nominal del comercio entre Guadalajara y la feria, en el periodo estudiado. De ellos, una veintena concentró más de la mitad del valor de lo negociado con la feria, equivalente a 1.24 000 000 de pesos en mercancías en 191 despachos. Esta alta concentración de valor en un número limitado de comerciantes merece una mejor distinción por periodos.

Así, a fines del siglo XVIII la concentración de valor en un reducido grupo expresa claramente el control del gran comercio: 20 mayoristas despacharon a la feria las tres cuartas partes del valor total, casi 500 000 pesos, y, de ellos, sólo una decena controló más de la mitad del tráfico, por un valor fiscal superior a 355 000 pesos fuertes.

Con el nuevo siglo, el valor total de lo despachado a la feria se duplicó, pero no cambió la estructura de control oligopólico: una docena de comerciantes concentró la mitad del valor fiscal de lo despachado, casi 660 000 pesos, y una veintena manejó las tres quintas partes del total, casi 850 000 pesos en mercancía negociada.

Si bien no se modificó en lo fundamental la estructura del comercio, sus rutinas y magnitudes, sí ocurrió un cambio generacional que marcó la diferencia en la escala de valor y frecuencia de los envíos. En el siglo XVIII, entre 1792-1799, de la decena de mayoristas que manejaron la mitad del comercio con la feria sólo dos, Matías Vergara y Ángel Antonio Mazón, se mantuvieron en este selecto grupo una década después, el resto disminuyó notablemente su participación o desapareció del mercado (véase cuadro 6).

Los dos mayoristas que más valor despacharon a la feria, Ventura Rubio Escudero y Francisco Vicente Partearroyo, reflejan este relevo. Rubio Escudero, que envió más de 103 000 pesos en cinco despachos entre 1792-1799, disminuyó el valor de sus remesas en 20 000 pesos y después de 1805 no volvería a enviar cargamento alguno. Por su parte, Vicente Partearroyo prácticamente se dedicó al menudeo entre 1793-1801, ya que no envió más de 10 000 pesos en cargamentos, mientras que después de este año y hasta 1808 colocó más de 150 000 pesos en mercaderías. Este desplazamiento generacional de comerciantes se expresó, también, en la magnitud de los envíos: los mayoristas del siglo XIX fueron, sin duda, más audaces en sus negocios, posiblemente beneficiados por la creciente importancia comercial de la feria (véase cuadro 7).

Por otra parte, los mayoristas que ejercieron el control mercantil de la feria de San Juan tuvieron significativos cargos en el recién erigido Consulado de Comercio de Guadalajara. De los 20 mayoristas, 18 participaron en el Consulado en 64 cargos, la mitad de los cuales con carácter de propietarios (véase cuadro 8).

De igual manera, esto se reflejó en la importancia del control corporativo de la feria por parte del Consulado de Comercio y sus funcionarios, a partir de 1795. La evi-

dencia colectiva muestra que los comerciantes de la segunda generación ocuparon el mayor número de puestos en correspondencia al incremento de sus giros comerciales. De los 18 grandes mayoristas con cargos en el Consulado, cuatro representan a la generación dieciochesca, once a los comerciantes en ascenso y tres se mantuvieron a lo largo del periodo.

Entre los puestos más significativos resaltan los de prior, cónsul y síndico, así como el cuerpo colegiado de conciliarios. Como priores se desempeñaron en su titularidad, de la primera generación, Francisco Pacheco Calderón (de 1800-1811) y, de la segunda, José Moreno Tejeda (1805); en tanto que como cónsules titulares nada más Ventura Rubio Escudero (1807), de la primera generación, ocupó el cargo y sólo una vez que hubo hecho sus mejores negocios en la feria. José Moreno Tejeda (1799), Manuel López Cotilla (1800), Matías Vergara (1804), Francisco Partearroyo (1806), Domingo Ibarrondo (1818) y Francisco Venancio del Valle (1815) ocuparon el cargo de cónsul y reflejan mejor el tránsito generacional.

El conjunto de comerciantes prósperos del nuevo siglo ligado al Consulado de Comercio, diez de los más acaudalados, se desempeñaron con mayor frecuencia como conciliarios y desde allí arribaron a mejores puestos de representación. Así lo muestra, entre otros casos, el de Francisco Partearroyo, quien fue elegido, primero, como conciliario teniente (de 1798-1800), luego como síndico teniente (1804) y finalmente como cónsul propietario en 1806.

Este último aspecto es relevante, ya que muestra el enlace institucional con la economía regional, sus especializaciones productiva y comercial, la interacción entre control corporativo y manejo oligopólico del mercado, que significó un descenso considerable en los costos de transacción y un aumento en los beneficios.[36]

[36] "Las instituciones —afirma North— proporcionan la estructura del intercambio que (con la tecnología) determina el costo de la transacción y el costo de la transformación. [...] Las instituciones necesarias para realizar el intercambio económico varían en cuanto a su complejidad desde aquellas que resuelven problemas de intercambio simple

Cuadro 6

RELACIÓN DE MAYORISTAS DE LA FERIA DE SAN JUAN, 1792-1799

Comerciante	*Guías*	*Valor (pesos)*	*Suma (pesos)*	*Relativo (porcentaje)*	*Acumulado (porcentaje)*
D. Ventura Rubio Escudero	4	103 456		15.7	
D. Antonio Pacheco Calderón	7	42 501	145 958	6.5	22.2
D. Francisco Escobedo y Daza	5	39 922	185 879	6.1	28.3
D. Matías Vergara	8	38 402	224 281	5.8	34.1
D. Ramón Fernández Durán	4	28 770	253 051	4.4	38.5
D. Ángel Antonio Mazón	5	28 459	281 510	4.3	42.8
D. Martín Dávila	1	20 000	301 510	3.0	45.8
D. Rafael Santos	8	18 649	320 159	2.8	48.7
D. Antonio Morgota	2	18 292	338 451	2.8	51.5
D. José Ventura Sancho	2	16 900	355 351	2.6	54.0
D. Eusebio Núñez	1	16 720	372 071	2.5	56.6
D. Ramón Durán	3	16 395	388 466	2.5	59.1
D. Manuel López Cotilla	2	13 838	402 304	2.1	61.2
D. Timoteo Dávila	3	13 437	415 740	2.0	63.2
D. Manuel Iglesias	6	13 309	429 049	2.0	65.2
D. Vicente Sáenz Terrones	1	13 028	442 077	2.0	67.2
D. Pascual Fernández Rubio	5	12 746	454 823	1.9	69.2

D. José Joaquín Pérez	2	12 562	467 384	1.9	71.1
D. José Monasterio	2	12 560	479 944	1.9	73.0
D. Antonio Ortiz de la Torre	2	12 240	492 184	1.9	74.8
D. Antonio Gil y Arana	3	10 234	502 418	1.6	76.4
D. Francisco Vicente Partearroyo	7	7 681	510 099	1.2	77.6
D. Gregorio de la Fuente	2	7 176	517 275	1.1	78.6
D. Ramón Rucabado	9	5 754	523 029	0.9	79.5
D. Pablo Robles	5	5 702	528 731	0.9	80.4
D. José Lorenzo Blanco	1	5 515	534 246	0.8	81.2
D. Domingo Pérez	3	5 496	539 742	0.8	82.1
D. Pedro Ponce de León	1	5 338	545 080	0.8	82.9
D. Antonio Zavala	4	5 190	550 269	0.8	83.7
D. José Francisco Villaseñor	9	3 982	554 251	0.6	84.3
D. Manuel García Quevedo	1	2 840	557 091	0.4	84.7
D. Joaquín Gómez Corral	2	1 471	558 562	0.2	84.9
D. Domingo Ibarrondo	2	940	559 502	0.1	85.1
D. Andrés Vizcarra	8	671	560 172	0.1	85.2
D. Manuel Frayle	2	624	560 796	0.1	85.3
D. Antonio Iriarte	2	414	561 210	0.1	85.3
D. Antonio Mazorra	1	85	561 295	0.0	85.3
Total del periodo	136	561 295		85.3	
Total	191	657 702			

FUENTE: AFRAG, *Libros de guías.*

Cuadro 7

RELACIÓN DE MAYORISTAS DE LA FERIA DE SAN JUAN, 1800-1808*

Comerciante	*Guías*	*Valor*** (*pesos*)	*Suma* (*pesos*)	*Relativo* (*porcentaje*)	*Acumulado* (*porcentaje*)
1. D. Francisco Vicente Partearroyo	7	162.3		12.2	
2. D. José Moncalian y Cotilla	13	67.3	229.6	5.1	17.2
3. D. Ramón Murúa	13	53.6	283.2	4.0	21.3
4. D. Manuel Murúa	15	52.7	335.9	4.0	25.2
5. D. Matías Vergara	9	50.1	385.9	3.8	29.0
6. D. Ramón Rucabado	5	47.9	433.9	3.6	32.6
7. D. Domingo Ibarrondo	6	47.5	481.4	3.6	36.1
8. D. Pascual Fernández Rubio	6	44.0	525.4	3.3	39.4
9. D. Ángel Antonio Mazón	6	39.1	564.5	2.9	42.4
10. D. José Francisco Villaseñor	4	36.2	600.7	2.7	45.1
11. D. Joaquín Gómez Frayle	4	30.2	630.9	2.3	47.4
12. D. Francisco Venancio del Valle	5	28.7	659.6	2.2	49.5
13. D. José Moreno Tejada	1	25.6	685.1	1.9	51.4
14. D. Juan Francisco Goyzueta	5	25.4	710.5	1.9	53.3
15. D. Plácido Caseda	21	24.6	735.1	1.9	55.2
16. D. Agustín Mendiola	3	23.3	758.4	1.7	56.9
17. D. Manuel López Cotilla	4	21.8	780.2	1.6	58.6
18. D. Ventura Rubio Escudero	3	20.9	801.1	1.6	60.1
19. D. Antonio Mazorra	7	20.5	821.6	1.5	61.7
20. D. Pablo Robles	7	20.1	841.6	1.5	63.2

21. D. Andrés Vizcarra	10	18.2	859.8	1.4	64.6
22. D. Ramón Fernández Durán	2	16.6	876.4	1.2	65.8
23. D. José Manuel Marroquín	1	16.1	892.5	1.2	67.0
24. D. Martín Sáenz	1	15.9	908.4	1.2	68.2
25. D. Pedro Manuel Gutiérrez Higuera	3	14.7	923.1	1.1	69.3
26. D. Manuel Frayle	11	14.0	937.2	1.1	70.4
27. D. Joaquín Gómez Corral	3	13.4	950.5	1.0	71.4
28. D. Antonio Iriarte	4	13.3	963.8	1.0	72.4
29. D. Juan Ruiz Orgarrio	2	9.3	973.1	0.7	73.1
30. D. Manuel García Quevedo	6	9.2	982.3	0.7	73.7
31. D. Diego Solís	4	8.7	991.0	0.7	74.4
32. D. Andrés Fernández Alonso	1	7.9	998.9	0.6	75.0
33. D. Francisco Gómez Barredo	2	7.3	1 006.1	0.5	75.5
34. D. Manuel García Sancho	2	5.7	1 011.9	0.4	76.0
35. D. Antonio Gil y Arana	1	5.5	1 017.4	0.4	76.4
36. D. Antonio Zavala	2	5.0	1 022.4	0.4	76.8
37. D. José Monasterio	3	4.2	1 026.6	0.3	77.1
38. D. Ramón Durán	2	3.4	1 030.0	0.3	77.3
39. D. Rafael Santos	4	2.7	1 032.7	0.2	77.5
40. D. Francisco Escobedo y Daza	2	2.4	1 035.1	0.2	77.7
41. D. Antonio Morgota	3	1.2	1 036.3	0.1	77.8
42. D. Antonio Pacheco Calderón	1	0.5	1 036.9	0.0	77.8
43. D. Domingo Pérez	1	0.2	1 037.1	0.0	77.9
Total	215	1 037.1		77.9	

* No se incluye el año de 1803.

** Los valores están dados en miles de pesos.

FUENTE: AFRAG, *Varios libros*.

Cuadro 8

Mayoristas de San Juan y sus cargos en el Consulado de Guadalajara, 1795-1821

	Prior		*Cónsul*		*Conciliario*		*Síndico*		
Nombre del mayorista	*Propietario*	*Teniente*	*Propietario*	*Teniente*	*Propietario*	*Teniente*	*Propietario*	*Teniente*	*Total*
D. Francisco Partearroyo	...	...	1	...	...	2	...	1	4
D. Ventura Rubio Escudero	...	...	1	1	...	...	1	...	3
D. Matías Vergara	...	...	1	1	1	...	...	...	3
D. Ángel Antonio Mazón	...	2	...	...	1	...	1	...	4
D. José Moncalian y Cotilla	...	...	...	...	...	1	...	...	1
D. Ramón Durán	...	...	...	...	2	2	...	1	5
D. Ramón Fernández Rubio	...	...	...	...	...	1	...	...	1
D. Ramón Rucabado	...	...	...	...	2	2	...	...	4
D. Ramón Murúa	...	...	...	...	3	1	1	...	5
D. Domingo Ibarrondo	...	...	1	...	2	3	...	...	6
D. Antonio Pacheco Calderón	3	1	...	...	1	1	...	...	6
D. Francisco Escobedo y Daza	...	...	...	...	...	1	...	...	1
D. Manuel López Cotilla	...	...	1	2	...	2	...	...	5
D. Francisco Venancio del Valle	...	1	1	...	2	...	...	2	6
D. José Moreno Tejada	1	...	1	...	1	...	...	...	3
D. Juan Francisco Goyzueta	...	...	...	...	2	2	1	...	5
D. Plácido Caseda	...	...	...	...	1	...	...	...	1
D. Agustín Mendiola	...	...	...	...	...	1	...	...	1
Total de cargos	4	4	7	4	18	19	4	4	64

Fuente: *Libros de elecciones del Consulado* (Ramírez Flores).

Dicho de otra manera, la feria con su sistema de libertad arancelaria y discreta fiscalización de los valores nominales del comercio fue una recompensa a las gestiones, empeños y estrategias institucionales de los comerciantes de Guadalajara que, con propiedad, defendieron el aprovisionamiento de importaciones para la gran feria del septentrión mexicano: San Juan.

EL FIN DE LA FERIA

La feria, como gran episodio anual de distribución regional, pasaba por su mejor momento cuando fue suprimida por instrucción virreinal en 1810. Esto es, la tendencia al incremento del comercio en la feria no se vio interrumpida por una disminución en la demanda, sino como resultado de una medida política y, en cierto modo, militar ya que no sólo era una reunión de fieles y tratantes, sino también una peligrosa concentración de gente expuesta al contagio insurgente. De hecho, Hidalgo y los conspiradores que se reunieron en Querétaro pensaron inicialmente en la feria de San Juan de los Lagos como el lugar y el tiempo más adecuados para promover un movimiento insurgente.[37] El factor religioso podría ser otra circunstancia favorable para la insurrección, pues aprovechando el fervor de los peregrinos se podría haber inducido fácilmente al levantamiento contra la presencia de los comerciantes españoles en la feria. Así lo señaló Hugh Hamill, para quien la virgen de la Candelaria habría estado a la cabeza del movimiento, y no la de Guadalupe, de haber prosperado tal proyecto de alzamiento en San Juan de los Lagos.[38]

hasta las que extienden a través del espacio y del tiempo a individuos numerosos. El grado de complejidad del intercambio es una función del nivel de contratos necesario para realizar el intercambio en economías de varios grados de especialización. La no especialización es una forma de seguro que los costos y las incertidumbres de las transacciones son muy elevados." NORTH, 1993, pp. 51-52.

[37] HAMNETT, 1990, p. 29.

[38] HAMILL, 1970, pp. 113-114.

La medida de suspensión de la feria, consecuente con las circunstancias de la época, vino a cerrar un largo ciclo secular de importancia macrorregional de la advocación y el comercio. Su restauración, una década después, presenció otro momento económico y quizás modificó su papel en el arreglo institucional y económico de la circulación interior de importaciones.

La importancia de San Juan como centro religioso y comercial no tardó en recuperarse, pero sus enlaces regionales y su función en el esquema de circulación interior se vio modificado por las condiciones económicas del nuevo país y la generalización del contrabando por las porosas fronteras y litorales de México, que fijó en San Juan el lugar ideal para negociar las mercancías introducidas y absorber la plata que debía cubrirlas. Por ello, quizás, la sorpresa de Manuel Payno, que citamos al principio de este trabajo, deba entenderse más que como una paradoja como una intencionada ironía sobre la continuidad colonial en la economía del nuevo país.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AFRAG	Archivo Fiscal de la Real Audiencia de Guadalajara, Guadalajara, Jalisco.
BN/*FR*	Biblioteca Nacional, Fondo *Reservado*, México, D.F.
AGI	Archivo General de Indias, Sevilla, España.

ASSADOURIAN, Carlos Sempat

1983 *El sistema de economía colonial. El mercado interior. Regiones y espacio económico.* México: Nueva Imagen.

BECERRA JIMÉNEZ, Celina Guadalupe

1983 *Historia de San Juan de los Lagos en el siglo XIX a través de un padrón.* Guadalajara: Gobierno de Jalisco.

BRADING, David A.

1993 *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810).* México: Fondo de Cultura Económica.

1994 "La devoción católica y la heterodoxia en el México borbónico", en GARCÍA AYLUARDO y RAMOS, vol. 1, pp. 17-39.

CALVO, Thomas

1994 "El zodiaco de la Nueva Eva: el culto mariano en la América Septentrional hacia 1700", en GARCÍA AYLUARDO y RAMOS, vol. 2, pp. 117-130.

CARRERA STAMPA, Manuel

1953 "Las ferias novohispanas", en *Historia Mexicana*, II:3(7) (ene.-mar.), pp. 319-342.

DÁVILA, Vicente

1947 *Rincones de México.* México [s.p.i.].

FLORENCIA, Francisco de

1694 *Origen de los dos célebres Santuarios de la Nueva Galicia, obispado de Guadalajara en la América Septentrional. Noticia cierta de los milagrosos favores que hace la Santísima Virgen a los que en ellos y en sus dos imágenes la invocan. Sacada de los procesos auténticos que se guardan en los archivos del Obispado: de orden del ilustrísimo y reverendísimo señor Dr. D. Juan de Santiago León Garabito.* Por el padre ... de la Compañía de Jesús (1ª ed., Juan Joseph Guilleno Carrasco).

GARCÍA AYLUARDO, Clara y Manuel RAMOS (coords.)

1994 *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano.* México: Centro de Estudios de Historia de México-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Iberoamericana.

GONZALBO AIZPURU, Pilar

1994 "Las devociones marianas en la vieja provincia de la Compañía de Jesús", en GARCÍA AYLUARDO y RAMOS, vol. 2, pp. 105-116.

GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, José Antonio

1991 *Los Altos de Jalisco. Panorama histórico de una región y de su sociedad hasta 1821.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

HAMILL, Hugh

1970 *The Hidalgo Revolt Prelude to Mexican Independence.* Gainesville: University of Florida Press.

HAMMETT, Brian R.

1990 *Raíces de la insurgencia en México. Historia regional, 1750-1824.* México: Fondo de Cultura Económica.

MENÉNDEZ VALDÉS, José

1980 *Descripción y Censo General de la Intendencia de Guadalajara, 1789-1793, dedicada al Real Consulado y Cuerpo del comercio de la ciudad de Veracruz. Por el Capitán Don..., Secretario por su majestad del mismo Real Consulado, año de 1840.* Ramón Mª Serrera (coord.). Guadalajara: Gobierno de Jalisco.

MORIN, Claude

1979 *Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII. Crecimiento y desigualdad en una economía colonial.* México: Fondo de Cultura Económica.

NORTH, Douglass C.

1993 *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico.* México: Fondo de Cultura Económica.

PAYNO, Manuel

1986 *Los bandidos de Río Frío.* México: Porrúa.

QUIROZ, José María

1986 *Guía de negociantes. Compendio de la legislación mercantil de España e Indias.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

REAL DÍAZ, José Joaquín y Manuel CARRERA STAMPA

1959 *Las ferias comerciales de Nueva España.* México: Instituto Mexicano de Comercio Exterior.

RUBIAL GARCÍA, Antonio

1994 "Los santos milagreros y malogrados de la Nueva España", en GARCÍA AYLUARDO y RAMOS, vol. 1, pp. 71-105.

SERRERA CONTRERAS, Ramón Mª

1977 *Guadalajara ganadera. Estudio Regional Novohispano, 1760-1805.* Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

1992 *Tráfico Terrestre y Red Vial en las Indias Españolas.* Madrid, Dirección General de Tráfico. Madrid: Lunwerg Editores.

RELIGIÓN Y SOCIEDAD EN YUCATÁN DURANTE EL PORFIRIATO (1891-1911)[1]

Franco Savarino
Escuela Nacional de Antropología e Historia

> En cualquier parte en donde veáis un altar, allí se encuentra la civilización.[2]

> Es imposible considerar a la Iglesia como institución puramente civil, sin influencia práctica en el orden político.[3]

Uno de los obstáculos tal vez más problemáticos que encuentran los historiadores que estudian temas religiosos es la conceptualización de un modelo interpretativo apropiado. A falta de ello, es frecuente que se utilicen las categorías empíricas extraídas de las mismas fuentes, con el peligro de evocar y revivir acríticamente los sentimientos de los sujetos de estudio. En el mejor de los casos, se citan trabajos poco asimilados de antropólogos y de sociólogos, con resultados mediocres. O, finalmente, se le niega a la religión el papel de agente histórico autónomo, reduciéndola al rango de superestructura o de categoría social subordinada y marginal. Muchas veces se presenta una atención exagerada al discurso y a la acción institucional, y se soslayan los

[1] Una primera versión de este ensayo se presentó originalmente en el XVIII Congreso de Historia de las Religiones, ciudad de México (ago. 1995).
[2] De Maistre, 1943, p. 43.
[3] *Discurso...*, 1901, p. 6; citado en Menéndez Rodríguez, 1995, p. 135.

sectores sociales protagonistas de la historia religiosa, el pueblo cristiano, el verdadero "sujeto ausente" en las investigaciones.[4]

Un ejemplo de ello se encuentra en dos estudios históricos sobre el tema religioso: el de Manuel Ceballos Ramírez sobre el catolicismo social y el de Jean-Pierre Bastian sobre el protestantismo.[5] Ambos autores analizan la actuación política de los grupos religiosos y de las iglesias durante el porfiriato, desde el punto de vista sociopolítico. Les interesa la religión como dimensión del acontecer político y reflejo de la dinámica social. Sin embargo, su acercamiento a la fenomenología religiosa es superficial, y su herramienta analítica parece rudimentaria cuando se aplica al estudio de las capas populares. Además, ambos reducen el catolicismo a la doctrina oficial de la jerarquía, olvidando la compleja superposición de planos de vivencia religiosa que caracterizan esa religión. Esto se traduce en una aceptación a menudo acrítica del pensamiento y de la sensibilidad de los protagonistas de sus estudios, los católicos sociales y los protestantes. En consecuencia, Bastian termina identificando *tout court* el catolicismo como el baluarte del conservadurismo antimodernista, y elogia por otro lado el "progresismo" protestante.[6] Al contrario, Ceballos reconoce en el catolicismo

[4] Esta distorsión de perspectiva es denunciada también por Enrique Dussel en Matute, 1995, p. 67.

[5] Bastian, 1989 y Ceballos, 1991.

[6] El objetivo de Bastian es analizar los grupos protestantes durante el porfiriato, y su relación con la cultura política moderna. El otro sujeto principal de la obra de Bastian es la Iglesia, que él tiende a identificar con el catolicismo y a definir como radicalmente opuesta a la modernidad, Bastian, 1989, pp. 46-47 y 154-155. Esto deriva de una definición estrecha de modernidad, en sentido excesivamente individualista, que no deja margen para las variantes peculiares desarrolladas por el mundo católico. En consecuencia, los protestantes son identificados como los verdaderos prototipos del espíritu moderno y progresita, Bastian, 1989, pp. 136-137, 143, 153-155 y *passim*, y hasta del espíritu democrático, Bastian, 1989, pp. 158-159, 164-165 y *passim*. La contraposición entre un catolicismo doctrinario e intransigente y un liberalismo ideológico fanático, en el cual se adscribían los protestantes, es artificiosa, porque no considera los niveles complejos de articulación de los actores, las ambigüedades y los productos híbridos del contacto entre prácticas e ideas divergentes.

social una alternativa histórica cristiana para la democracia moderna.[7]

La perspectiva reductora que adoptan ambos autores, además de estar cargada con proposiciones valorativas, conduce a un callejón sin salida porque no dibuja un marco conceptual apropiado para un fenómeno tan complejo y "denso" como el religioso. A pesar de todo lo novedoso y sugerente de los temas presentados, además, en sus páginas se percibe el eco de antiguas batallas ideológicas.

Lo mismo sucede con otro autor, Hernán Menéndez, cuyo polémico ensayo "Iglesia y poder" refleja indudablemente un punto de vista contrario en principio e *in pectore* a la actuación de la Iglesia en el campo político.[8] En su trabajo pionero sobre la Iglesia y los grupos de poder regionales en Yucatán, Menéndez demuestra cómo la Iglesia católica participó activamente en la definición del orden y de la cultura política durante el porfiriato. Sin embargo, hace falta en su análisis un marco conceptual que considere al catolicismo como religión de la sociedad, y no solamente como una cultura "teológica" utilizada por una jerarquía "maquiavélica" para establecer una hegemonía política e ideológica.[9]

[7] CEBALLOS, 1991, cap. I. En el trabajo de Ceballos, al contrario que en el de Bastian, falta una referencia explícita a los contrastes fundamentales entre catolicismo y liberalismo burgués, que puedan dar espacio a una definición de modernidad católica contrapuesta a otros modelos y, por lo tanto, justificar la tesis de una alternativa católica no reaccionaria. En efecto, la racionalidad tomista no es necesariamente un síntoma de modernidad, sino una de las posibles variantes del racionalismo de occidente que fueron la base para el surgimiento del racionalismo moderno. También Ceballos pone énfasis en la doctrina, dejando al margen la experiencia y la vivencia del catolicismo en los estratos sociales populares.

[8] MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995. El notable ensayo de Menéndez, fundamentado en una voluminosa investigación de fuentes de archivo, señala la necesidad de abrir una perspectiva regional al estudio de la Iglesia durante el porfiriato, considerándola como un actor político, y no solamente como una organización religiosa.

[9] Esto lleva a Menéndez a no considerar la voluntad y la acción autónoma de los sectores sociales subalternos, los cuales aparecen como receptores pasivos de las propuestas e imposiciones de las fuerzas cupulares de la sociedad: el Estado, la Iglesia y las oligarquías.

Es casi superfluo observar cómo convenga abandonar toda fe en la puerta del templo, como parece indicar el provocativo ensayo colectivo sobre Iglesia, Estado y sociedad, coordinado por Álvaro Matute.[10] Bajo esta condición, se presenta, sin embargo, el problema de cómo buscar e inventar las categorías adecuadas para el trabajo científico. En efecto, estamos convencidos que para tratar el tema religioso es necesario un análisis más complejo, más allá de las propias limitaciones de la epistemología histórica y, por lo tanto, necesariamente híbrido.

Las herramientas conceptuales más convenientes para el análisis histórico del fenómeno religioso son las de la antropología. Tal como la ha definido Clifford Geertz,[11] la antropología cultural "semiótica", aplicada al campo histórico, me brinda posibilidades interesantes. Si se entiende la cultura como un sistema de símbolos orientadores y normativos, es posible descodificar la dinámica histórica en términos de experiencia y de acción simbólica, es decir, de las relaciones entre los sistemas y los planos superpuestos de la trama simbólica que atraviesa y ordena la sociedad. Así la religión pierde su inquietante (o fascinante) aspecto "metafísico" para volverse un objeto manejable, al igual que otros fenómenos culturales de naturaleza simbólica.

Este ensayo pretende advertir indirectamente a los historiadores sobre la necesidad de recurrir a otras disciplinas en busca de las herramientas para darle a la religión la importancia histórica que merece. No nos proponemos iniciar una verdadera búsqueda teórica y conceptual, que requeriría mucho espacio, sino presentar un ejercicio de acercamiento a la historia con herramientas múltiples. Los antropólogos y los sociólogos de la religión, por lo tanto, nos perdonarán la aproximación tentativa a ciertos temas y la búsqueda empírica de instrumentos útiles al trabajo historiográfico.

[10] MATUTE, 1995.

[11] GEERTZ, 1992. La propuesta de Geertz toma como punto de partida la valoración de las culturas como sistemas de símbolos que se encuentra en Talcott Parsons, con antecedentes más remotos en Giambattista Vico y en Max Weber.

Para que sea más evidente nuestra intención pragmática, presentamos a continuación un caso concreto, el de Yucatán durante el porfiriato. En este marco analizamos, una vez más, la historia de un enfrentamiento religioso, pero ahora desde diferentes perspectivas.[12] Consideramos que el caso de Yucatán es en muchos aspectos paradigmático, y se presta muy bien a esbozar una caracterización histórica del fenómeno religioso en México en el horizonte marcado por la modernización porfiriana.

El trabajo se divide, por lo tanto, en dos partes. En la primera, se realiza un ejercicio conceptual al papel de la religión y de la Iglesia católica como fuerzas históricas. En la segunda, se intenta un análisis específico, en un marco regional, de la actuación de esas mismas fuerzas en la contienda para definir la transición del Estado y de la sociedad a la modernidad.

UN EJERCICIO CONCEPTUAL: LA RELIGIÓN COMO SISTEMA SIMBÓLICO

A raíz de los estudios de Durkheim (1912), hoy concebimos la religión como parte integrante y vital de la sociedad.[13] Para el sociólogo francés las formas religiosas representan, expresan e hipostasian las formas sociales, configurando un ámbito exclusivo, el de lo "sagrado", contrapuesto a un ámbito "profano". Aun si la distinción tajante entre lo sagrado y lo profano es más difícil de aceptar en nuestra época posmoderna, el postulado fundamental de Durkheim, el de la religión como autorrepresentación social, mantiene toda su vigencia.[14]

Siguiendo los pasos de Durkheim, pero criticando su funcionalismo de matriz positivista, Clifford Geerz (1973) describe la religión como un sistema "simbólico", el más

[12] Este ensayo es parte de una investigación más amplia sobre las modernizaciones cultural y política de Yucatán, entre los siglos XIX y XX. Véase SAVARINO, 1994; 1994a (10 jul.); 1994b (11 dic.), y 1995.

[13] DURKHEIM, 1968.

[14] Una discusión sobre el tema se encuentra en PARKER, 1994.

profundo y universal que le da sustancia a las culturas humanas. Los símbolos religiosos, para Geerz, "tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo".[15]

Si reconocemos, con Geertz, que el ser humano se distingue sobre todo por esa capacidad de construcción simbólica de lo social, que se expresa en máximo grado en la religión, la matriz cultural por excelencia, tenemos que desechar entonces cualquier proposición teleológica que remita a la secularización, entendida como expulsión progresiva de la religión de la vivencia del hombre. Por lo tanto, resulta evidente cómo el desgaste aparente de los símbolos religiosos en las sociedades modernas ha llevado no a la ausencia de religión, como algunos creyeron, sino a una suspensión momentánea de las relaciones visibles entre los símbolos y los sujetos sociales, que aleja a éstos de la religión, sobre todo en sus formas más institucionales y doctrinarias. Sin embargo, los símbolos se mantienen aún subyacentes, reconocibles y vivos.[16] Los símbolos religiosos, en efecto, perduran por su capacidad de dar forma a la realidad, de crear un cosmos, como bien indicó Mircea Eliade.[17]

Interpretado así, el "desencantamiento" weberiano se traduce en la suspensión de las relaciones visibles entre los sujetos sociales y el sistema religioso fundamental de occidente, es decir el cristiano. Este proceso comportó que se desacralizaran ciertas estructuras sociales para debilitar o romper la trama de las relaciones entre el universo sagrado y el universo profano, que aparentemente obstaculizaba el crecimiento de las sociedades occidentales en la fase histórica que llamamos comúnmente "modernidad". Durante la época moderna el sistema religioso cristiano sufrió un repliegue, y dejó el campo a condensaciones epifenoménicas profanas de sus símbolos fundamentales, y en pri-

[15] Geertz, 1992, p. 89.

[16] Por lo tanto, el individuo que experimenta el extremo de alejamiento de la religión, es decir el materialismo ateo, vive en realidad en una posición irreligiosa, más que arreligiosa, en la cual sus relaciones con los símbolos religiosos se suspenden y se sustituyen temporalmente con símbolos degradados o resacralizados.

[17] Véase Eliade, 1981.

mer lugar a las ideologías seculares. Las ideologías políticas occidentales, desde el liberalismo hasta el nacionalismo y el comunismo, surgen como concreciones sobre la base simbólica religiosa subyacente.[18] El estrato profundo permanece íntegro: lo que ha cambiado es su modo de generar concreciones secundarias en la superficie de la sociedad.[19]

Para no alargar demasiado esta exposición conceptual, consideramos, en síntesis, que:

1. La civilización occidental tiene un sistema simbólico religioso fundamental, que es el cristiano.

2. Este sistema genera continuamente concreciones epifenoménicas profanas, que incluyen sistemas simbólicos secundarios como son las ideologías y las estructuras políticas y sociales. Existe, en otras palabras, una dimensión epifenoménica superior a la religión que manifiesta los símbolos de ésta en sus aspectos profanos.

3. Durante la época moderna se desgastan y se debilitan los lazos entre la base simbólica cristiana y sus manifestaciones profanas. Este proceso se ha descrito como "desencantamiento" y "secularización".

Además de la dialéctica entre símbolos "profundos" y símbolos "secundarios", en la relación entre religión y sociedad occidental existen otros dos ejes, que son las tensiones que hay primero, entre catolicismo y protestantismos y, segundo, entre religiones popular e institucional.

La Iglesia católica ha mantenido en su estructura los lazos más estrechos con la base cristiana subyacente. El catolicis-

[18] Las ideologías, como señalaba Geertz, expresan la crisis de los sistemas simbólicos tradicionales, formulando un modelo de orientación autónomo para la gestión del espacio político. Véase GEERTZ, 1992, pp. 190-193.

[19] En efecto, desde el punto de vista temporal, los sistemas simbólicos religiosos suelen ser extremadamente duraderos y reacios a los cambios. El cristianismo existe desde hace 2 000 años y el islam desde hace 1 400; perduran mucho más que sus concreciones profanas. Es verdad que existe una dimensión epifenoménica más sensible al cambio histórico, pero la base profunda, la huella "fundacional" del sistema es impenetrable al desgaste del tiempo; y si está sujeta al cambio, desde adentro o desde afuera, sólo es por obra de fuerzas simbólicas análogas.

mo se mantiene firme cerca del eje simbólico religioso de la civilización occidental. Al contrario los protestantismos que se generan desde el siglo XVI, se sitúan al margen del sistema principal que es y permanece cristiano-católico.

Los protestantismos aprovechan, para afirmarse, la duplicidad que manifiesta el catolicismo.[20] Por un lado, es religión jerarquizada con una elaborada sistematización intelectual. Por el otro, ha sido interiorizada por las capas populares de distintos modos, que implican no sólo diferentes grados de aceptación de la doctrina, y de la integración en los rituales sacerdotales oficiales, sino también la reelaboración y la hibridación con las creencias y los sistemas simbólicos preexistentes.

Lo que permite al catolicismo mantener esta multiplicidad de niveles es su fundamental formalismo, es decir, su manifestación como religión pública, comunitaria, que reconoce en el vínculo entre creyentes, expresado en el rito, un valor superior al contacto de la conciencia individual con la divinidad. Éste es el meollo del contraste entre el catolicismo y el liberalismo burgués, en la medida en que éste pretendió fundamentar el orden social en el sujeto-individuo, separado y autónomo de toda dimensión orgánica de la vivencia social.

El segundo aspecto del catolicismo que inicialmente resultó casi incompatible con la sensibilidad liberal es la tajante división jerárquica de los sacerdotes, que en principio son los únicos mediadores legítimos entre lo sagrado y los creyentes comunes. Esta separación de competencias, que expresa la forma compleja de división social del trabajo, fue cuestionada desde la edad antigua por movimientos populares y herejes que pretendían arrancar al clero espacios de acercamiento autónomo a lo sagrado. Para la Iglesia, el mantenimiento de la exclusividad fue siempre un problema de aproximación a un ideal, más que un dato concreto, y durante toda su historia el catolicismo ha tole-

[20] También algunos protestantismos, sobre todo el luteranismo, tienen una división entre culto institucional y popular y, sin embargo, esta división es mucho más profunda en el catolicismo.

rado la convivencia de formas de contacto múltiples con lo sagrado, reservando por supuesto a la jerarquía la relación con el dios supremo. Finalmente, en el siglo XVI, el movimiento protestante logró romper el monopolio del sacerdocio católico, abriendo un vacío en el control religioso centralizado de la sociedad.

A partir de la Reforma el mundo occidental se subdivide en espacios de dominio religioso que cristalizan las creencias populares subyacentes. Los protestantismos operan una nueva síntesis simbólica, racionalizando las creencias y las prácticas religiosas preexistentes en el norte de Europa. El catolicismo hace lo mismo en la Europa mediterránea y central. Frente a la modernidad, ambos espacios se adaptan, entre los siglos XVI-XIX, desarrollando versiones actualizadas de las religiones dominantes, y dando a la modernidad misma un matiz particular, "protestante" o "católico". La modernidad protestante se caracteriza por un mayor grado de individualismo y debilidad de las instituciones políticas, conforme con lo que sería el espíritu del liberalismo primitivo. La modernidad católica, en cambio, conserva el espíritu organicista antiguo y se caracteriza por expresar instituciones políticas fuertes, encargadas de la gestión centralizada de lo simbólico. La sociedad católica moderna, mucho más que la protestante, mantiene y genera sistemas ideológicos, organismos e instituciones superiores que protegen y guían al individuo. La Iglesia católica, en cierto sentido, tiene sus equivalentes en el estado secular y en los partidos políticos, y el catolicismo ha tenido como vástagos seculares —"rebeldes", por supuesto— ideologías como el socialismo y el fascismo.[21]

[21] La cultura política católica se caracteriza por la disposición a aceptar personajes, instituciones e ideologías guía que aseguran la reproducción corporativa de la sociedad. El hombre católico —en cierto sentido— está "preparado" para vivir bajo la bóveda protectora de la Iglesia o del Estado, evitando así la soledad y la dramática responsabilidad que vive el hombre protestante. En cierto sentido, ambas ideologías, socialismo y fascismo, reproducen en la forma más pura la exigencia protectora del catolicismo en una época secularizada, y esto sin restar importancia a las formas más moderadas y democráticas que también adquiere el mundo político católico en los siglos XIX y XX.

En México, sin embargo, el crecimiento de la modernidad católica tuvo que enfrentarse, al inicio del siglo XIX, con el éxito paradigmático de una modernidad protestante, la de Estados Unidos. En pocas palabras, mientras que en Europa la modernización y la industrialización no comportaron el problema de la adscripción religiosa, siendo casi contemporáneos en el mundo protestante y en el católico —recuérdense los casos de Bélgica, Francia del norte y Renania—, en América hubo un desfase que generó la persistente ilusión de que la modernización implicaba necesariamente cierto grado de protestantización. El panorama era complicado por el escaso grado de cristianización de muchas regiones indígenas y por la difusión de cultos populares heterodoxos que, si bien se adscribían al universo católico, se escapaban mucho más del control institucional que en el viejo continente.

Iglesia, catolicismo y lucha por la modernidad en Yucatán

Durante el porfiriato, el estado de Yucatán ejemplifica muy bien la situación religiosa de las regiones mexicanas de mayoría indígena. A fines del siglo XIX el panorama religioso en la región comprendía una jerarquía obispal tradicional, una base popular campesina indomestiza ajena al culto institucional, una pequeña población urbana más ortodoxa, una élite dividida entre anticlericales o ateos y católicos practicantes y, en fin, una pequeña minoría protestante.

Aparte de estos últimos, se trataba de un universo íntegramente católico, si consideramos que el catolicismo no requiere la adscripción voluntaria a una doctrina sino básicamente la inclusión en un sistema simbólico cultural subyacente e implícito en sus concreciones epifenoménicas.[22]

[22] El ateo ha cortado los lazos con la superficie del catolicismo, mas no se ha desprendido de su base simbólica profunda y permanece, por lo tanto, "católico". Hay notables diferencias culturales relacionadas con

Así, en 1900, 99.7% de los habitantes del estado no pudo más que definirse "católico".[23]

El catolicismo de los yucatecos estaba separado en dos vertientes, la institucional y la popular. La primera, dependía de la jerarquía católica, sistema sacerdotal centralizado que elaboraba la doctrina ortodoxa y administraba el culto oficial. La otra vertiente era subyacente, no doctrinaria y más vinculada con las prácticas del culto y con la experiencia religiosa cotidiana. Como dijimos antes, el catolicismo permite, de hecho, la reproducción de múltiples formas de acercamiento a lo sagrado, con una tolerancia que en realidad deja más libre la expresión religiosa en los niveles inferiores, con tal que no se cuestione la supremacía del sacerdocio como intermediario y la unicidad de la doctrina elaborada en la esfera superior de la Iglesia.

En realidad, la situación religiosa de Yucatán al principio de este siglo manifiesta una superposición más compleja de planos y experiencias de acción simbólica, sobre todo en los niveles más bajos. La religión popular yucateca, tal como la ha estudiado Michel Boccara,[24] se divide en dos vertientes, una comunitaria, cuya expresión es el culto a los santos patronos, y otra familiar, que se expresa en los cultos agrícolas de la milpa y en diferentes prácticas mágicas y chamánicas.

El culto de los santos deriva de la transposición simbólica de elementos cristianos sobre una base comunitaria prehispánica. Los santos cuidan a la comunidad como espíritus protectores, y representan la unidad y la jerarquía del pueblo frente a otras comunidades pueblerinas. La organización de las ceremonias de este culto es independiente del control de la Iglesia, puesto que las fiestas y el cuidado del santo competen a encargados laicos que se eligen de año en año entre los vecinos. La jerarquía se hace presente en las misas y en los sacramentos. Estos últimos se

---

el sistema religioso entre personas ateas o irreligiosas que provienen del catolicismo, de otras confesiones cristianas, del judaísmo o del islam.

[23] *Censo y división territorial... 1900,* 1905.

[24] BOCCARA, 1990.

limitan al bautismo, y a otros que se eligen según las circunstancias, incluyendo el matrimonio. Durante una visita en el oriente del estado, en 1889, un sacerdote constata que "los adultos de ambos sexos... no guardan los preceptos de la Iglesia y han abandonado todos los sacramentos, menos el bautismo".[25]

La Iglesia yucateca, en suma, administraba y supervisaba desde lejos y desde arriba a una población de fieles que continuaban con unas prácticas autogestionadas de lo sagrado heredadas de la época colonial.

Hacia el fin del siglo XIX, sin embargo, la Iglesia decidió cambiar su actitud frente a la religión popular. Menos tolerante y decidida a hegemonizar el campo religioso frente a la infiltración de las sectas protestantes y de las ideologías seculares, la Iglesia de la *Rerum Novarum* quiere extender su control hacia abajo, incorporar la organización del culto y expulsar a los elementos heterodoxos.

Paralelamente, las instituciones seculares cambian su actitud frente a los sectores populares. Hacia 1890, momento del auge de la agroindustria henequenera, las élites porfirianas se plantean el problema de cómo impulsar y acelerar el proceso de modernización del estado. La población de Yucatán en 1900 era 69.1% de lengua maya y 77.2% analfabeta. La tasa de natalidad, de 5.14%, es superada por la de mortalidad, de 5.33%, una de las más altas de México. Los viajeros admiran el crecimiento de Mérida y de Progreso, pero casi todo el resto del estado permanecía estancado en el subdesarrollo y sectores importantes de la población no habían adquirido una conciencia de la ciudadanía superior a las identidades comunitarias tradicionales. La oligarquía está consciente de esto, y pugna por políticas modernizadora, económica y cultural que proyecten de una vez por todas a Yucatán de la colonia al siglo XX.

La religión se vuelve parte integrante del debate, ya que hay bastante consenso sobre la importancia de los símbo-

[25] "Informe sobre el Curato del Progreso", *La Razón Católica* (18 dic. 1889).

los religiosos como guías para facilitar la transición al mundo moderno. "¿Puede la irreligión levantar el nivel moral de los indios y mejorar las costumbres de los proletarios?", preguntó un profesor en 1899.[26]

Sin embargo, la unanimidad es menor en el momento de definir el marco simbólico que hay que adoptar. ¿Qué estatus religioso se debe dar al nuevo Yucatán moderno? Para algunos, hay que imitar a Estados Unidos, favoreciendo la proliferación de las sectas cristianas en un contexto público superconfesional, pero no irreligioso. Otros miran a Francia, y pugnan por un fuerte Estado laico republicano que margine a la Iglesia católica de lo político y lo social, e impulse paralelamente el culto cívico-patriótico. Otros —los llamados impropiamente "conservadores", pero no sólo ellos— quieren recuperar la identidad católica de Yucatán e incluso fortalecerla, poniendo el catolicismo y la Iglesia al servicio del Estado. La Iglesia, en fin, reitera su derecho de administrar el culto católico como guía espiritual de la población yucateca, y reivindicar su primacía y su especificidad respecto a las demás religiones.

De estas tendencias, algunas de las cuales se condensan en proyectos político-culturales, la primera es propia de América, mientras que la "republicana" y la "conservadora" reproducen la tensión típica de los países latinos y católicos y especialmente de Francia, en donde la Iglesia ha sido considerada, por un lado, como la institución que permitiría la construcción de la sociedad nacional y, por el otro, como el obstáculo fundamental para alcanzar el mismo fin. Es la tensión entre republicanos y "católicos"; los primeros, partidarios del Estado laico, y los segundos, del Estado confesional.

A diferencia de Francia, sin embargo, en Yucatán existe una cultura campesina que está tan alejada de la Iglesia como del Estado. La élite "republicana", por lo tanto, necesita la religión para que se difunda el sentido de la ciudadanía y de la nacionalidad en las comunidades rurales. Como no quiere utilizar al catolicismo, tiene que apoyarse

[26] Rubio, 1899, p. 15; citado en Menéndez Rodríguez, 1995, p. 138.

en los protestantes y favorecer la difusión de cultos pararreligiosos entre los símbolos patrios y cívicos.

La solución "republicana" era dominante desde la derrota del imperio, en 1867. Hacia 1890 comenzó a definirse una versión radical de ésta, la llamada "jacobina", contrapuesta al liberalismo moderado de otras corrientes, que tuvo su máxima expresión durante el gobierno de Carlos Peón Machado, de 1894-1897.[27] Como demuestran los estudios de Hernán Menéndez, este cuadrienio fue matizado por una política de laicización de la esfera pública que generó una fuerte tensión con la Iglesia. Esta situación era estimulada por la postura extremista que adoptaron intelectuales, profesionistas y hombres de negocios como Adolfo y Antonio Cisneros Cámara, Yanuario y Alvino Manzanilla, Rodolfo Menéndez de la Peña y el mismo Carlos Peón. Estos liberales, alimentados en las lecturas de autores como Voltaire, Feuerbach, Hegel y en las discusiones en las logias masónicas (a las cuales todos pertenecían), habían desarrollado visiones apocalípticas y maniqueas de la contienda para dar un marco ideológico a la modernización.[28] Para ellos estaba todavía vigente el conflicto entre antiguo régimen y revolución, como si estuvieran luchando en el París de 1789 y no en Mérida de finales del siglo XIX.[29]

El proyecto jacobino, insólitamente radical en el México de la conciliación porfirista, fue desplazado por la crisis política de 1897.[30] Luego pudo surgir el proyecto moderni-

[27] En la década de 1890 comenzaron a vislumbrarse tres grandes corrientes político-culturales: la liberal radical, la liberal moderada de tendencia positivista y la liberal moderada tradicionalista o "conservadora". Menéndez, sugiriendo una definición más estrecha de "liberalismo", llama a la primera, "liberal consecuente", a la segunda, "liberal oportunista" y a la tercera, "clerical-conservadora". MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, *passim.*

[28] Sobre la radicalización de las minorías en las "sociedades de pensamiento", véase COCHIN, 1989, *passim.*

[29] Véase MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, caps. 2, 5 y *passim.*

[30] En 1897, durante la campaña electoral para la gubernatura del estado, hubo numerosos incidentes entre los militantes "conservadores" y los "liberales", que culminaron en la matanza del 11 de agosto de 1897, de la cual se responsabilizó al gobernador Carlos Peón. Porfirio Díaz aprovechó la ocasión para derribar el gobierno peonista, cuyo radica-

zador católico, articulado en un periodo "neoconservador", de 1898-1901, y en otro "católico-positivista", de 1902-1910. En este último se estableció entre el gobierno de Olegario Molina y el obispado de Yucatán lo que llamamos "alianza progresista", para modernizar el estado.[31]

El surgimiento de esta alianza se debió a un doble cambio, en la Iglesia y en las élites. La primera, sobre todo a partir de 1891, año de la publicación de la *Rerum Novarum*, se abrió decidamente a la modernidad, y ofreció una respuesta cristiana a los problemas sociales del mundo moderno. Dejó, por lo tanto, su anterior actitud de recelo y de hostilidad frente al progreso, y propuso no una vuelta al pasado, sino un modelo para el futuro. En las élites, por otra parte, se difundió una nueva ideología nacida de una base católica, el positivismo. Tal como lo había concebido Comte, es una doctrina materialista que se opone a cualquier otra ya sea metafísica, laica o religiosa. Para los positivistas la evolución histórica debe superar tanto a la religión como a la mitología secular que le había sucedido. En este contexto, es posible un encuentro con la Iglesia, que por representar una etapa superada de la evolución humana, no aparece ya amenazadora como había sido para los liberales extremistas. Por otro lado, la Iglesia no tardó en aprovecharse de la crítica antimetafísica del positivismo

lismo amenazaba la estabilidad política de la península, e indicó como futuro gobernador al "conservador" Francisco Cantón. Véase MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, pp. 204-205.

[31] SAVARINO, 1995. El primer señalamiento de la cercanía de Molina a la Iglesia se encuentra en MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1993. Menéndez define a la alianza como "clericato", al considerar que la intervención de la Iglesia junto al Estado puso entre paréntesis la definición liberal moderna de éste y estableció un régimen clerical-conservador de tendencias reaccionarias. Véase MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, pp. 303-330. Su posición se debe fundamentalmente a que atribuye el impulso modernizador a la corriente liberal radical, cuyo proyecto, en realidad, representaba sólo una de las posibles soluciones para definir el camino al progreso. Un experimento parecido al de Yucatán fue tal vez el sistema que estableció el presidente García Moreno en Ecuador entre 1860-1875, continuado por sus sucesores "conservadores" hasta 1895, cuando una insurrección liberal impuso un régimen anticlerical. Véase MEYER, 1989, p. 128.

para atacar a la mitología liberal hipostasiada en la tradición ilustrada y revolucionaria. En realidad la Iglesia capta inmediatamente y aprovecha con habilidad de toda crítica al sistema que surge a fines del siglo XIX, como evidencia la *Rerum Novarum* al adoptar temas y un lenguaje casi "socialista".

En Yucatán las raíces remotas de la colaboración progresista entre Iglesia y Estado se encuentran en la labor del obispo Crescencio Carrillo y Ancona, historiador y literato de clara fama, que tuvo a su cargo la diócesis de Yucatán de 1884-1897. Su elección se debió a una estrategia del obispo anterior, Leandro Rodríguez de la Gala, para establecer vínculos entre el obispado y los grupos oligárquicos liberales moderados y abandonar a los tradicionales aliados conservadores.[32] Siguiendo la línea de acercamiento al grupo liberal, Carrillo y Ancona estableció contactos con la familia Molina Solís. El miembro más prominente de ésta, Olegario, era un político liberal que había luchado contra el imperio y ocupado cargos políticos durante la República restaurada, pero que se había dedicado luego a los negocios y había acumulado una fortuna fabulosa a finales del siglo XIX. Olegario no era un "comecuras" como muchos liberales de la época, y tenía fama de político moderado y dispuesto a los compromisos. Su acercamiento a la Iglesia fue además favorecido por el hecho de que uno de sus hermanos, José María, fue cura párroco de la catedral y luego tesorero de la diócesis; otro hermano, Pastor, era jesuita; otro más, Juan Francisco, era un afamado periodista e historiador católico y otro, Audomaro, fue profesor en el Colegio Católico de San Ildefonso.[33]

Carrillo y Ancona cultivó la amistad de los Molina y otras familias prominentes de un naciente grupo "molinista", para impulsar un proyecto de recuperación de la Iglesia en los terrenos social, cultural, económico y político. Durante su gobierno se abrieron escuelas, se impulsó la evangelización de los indígenas, y se dieron pasos para organizar

[32] MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, pp. 74-78.
[33] VALDÉS, 1926, t. II, pp. 19-26.

importantes proyectos editoriales, que culminarían con la publicación de textos de historia en polémica abierta con la historiografía liberal oficial.[34] En 1890 la Iglesia dio su apoyo para la fundación de la primera institución financiera de capital autóctono, el Banco Yucateco, cuyo consejo administrativo estuvo integrado por católicos prominentes, incluyendo a Olegario Molina.[35] Por otro lado, se intentó el restablecimiento de los diezmos gracias a la acción de José María Molina, nombrado tesorero de la diócesis en 1884. El cobro del diezmo, aunque probablemente limitado y parcial, suscitó el rechazo por parte de los hacendados, tanto de los "jacobinos" como de los "conservadores", cuando un decreto obispal en 1888 estableció un impuesto especial sobre el henequén.[36] En los sectores más bajos hubo descontento en 1896, cuando se aumentaron repentinamente los aranceles parroquiales y se revocó el privilegio de los indios de no pagar impuestos y obvenciones.[37]

El proyecto de acercamiento entre Iglesia y oligarquía fracasó cuando, en 1894, ascendió al poder la facción liberal jacobina, liderada por Carlos Peón. En el cuadrienio siguiente el estado de Yucatán, con el pretexto de aplicar integralmente las Leyes de Reforma, violó muchas de las reglas informales que configuraban la "política de conciliación" porfirista con la Iglesia.[38] La tensión que se provocó fue probablemente una de las causas que empujaron a Porfirio Díaz a quitar el mando a la camarilla radical peonista en 1897.

La definición de una nueva estrategia de las relaciones entre el Estado y la Iglesia tuvo que esperar algunos años más, dado que el sucesor de Peón fue el viejo "conservador" Francisco Cantón, que no era el socio ideal para la curia, por sus fuertes compromisos como eximperialista

[34] CARRILLO Y ANCONA, 1871 y 1895.

[35] MENÉNDEZ, 1995, pp. 93-94.

[36] CARRILLO Y ANCONA, 1888.

[37] MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, pp. 199-200.

[38] El hostigamiento de que fueron objeto las escuelas religiosas, conforme al estatismo absolutista adoptado en materia educativa por los peonistas. Véase MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, p. 133.

y conservador militante. Además, la muerte de Carrillo y Ancona en 1897 desató una turbia pugna interna en la Iglesia por la silla obispal. A finales de 1900 fue elegido obispo un joven sacerdote de 32 años, Martín Tritshler y Córdoba, quien, imbuido de ideas acerca de la reconquista espiritual cristiana en el mundo moderno, y fiel a la disciplina romana, era el hombre ideal para impulsar una política socialmente activa relacionada con la estrategia de la Iglesia en América Latina.[39]

Para lanzar un ambicioso proyecto social católico faltaba sólo un Estado gobernado por un equipo de políticos pragmáticos, dinámicos y modernizadores, como lo eran los molinistas, el grupo emergente que había cultivado el fallecido Carrillo y Ancona. Olegario Molina fue el candidato "liberal" de la curia para la elección a gobernador en 1902, cuando terminó el mandato de Francisco Cantón. Con la elección de Molina como gobernador, Porfirio Díaz entregaba en teoría el poder a una facción liberal y garantizaba la política de alternancia. Pero los jacobinos no tuvieron acceso a los puestos de mando, y el nuevo grupo dirigente se integró con liberales moderados, "conservadores" y positivistas. Así el Estado y la Iglesia pudieron entrar en un periodo de franca e intensa colaboración para hacer un intento por solucionar los problemas que implicaba el subdesarrollo regional.[40] ¿Cuáles eran los fundamentos de esta colaboración?

[39] El joven Martin estudió en el Colegio Pío-Latinoamericano, en Roma, en donde recibió el título de doctor en filosofía en 1887, el de doctor en teología en 1891 y el de doctor en derecho canónico en 1893. En 1891 fue ordenado sacerdote y regresó a México en agosto de 1893, después de diez años de permanencia en la ciudad eterna. RUBIO MAÑÉ, 1941. Los egresados del Colegio Pío-Latinoamericano formaban una élite en la jerarquía continental, y eran enviados a América con el propósito de estrechar los vínculos entre las diócesis y el Vaticano, impulsar la educación católica, las prácticas de fe ortodoxas y establecer acuerdos amistosos y concordatos con los poderes políticos. Esta estrategia fue puesta en claro sobre todo durante el Primer Concilio Plenario de América Latina, en 1899.

[40] Existe la posibilidad de que Porfirio Díaz haya intuido las posibilidades de una colaboración más activa y abierta entre Estado e Iglesia, e

El Estado necesitaba extender su autoridad en las regiones rurales, en donde sobrevivía la sociedad campesina tradicional con su independencia y sus autonomías. Para hacer esto, tenía que acelerar el proceso de transformación de los indígenas en ciudadanos del Estado. Olegario Molina lanzó entonces una campaña para la educación popular de acuerdo con un programa de nacionalización cultural de los estratos marginales. En las escuelas del estado se implementaría una educación que hiciera de los campesinos indígenas ciudadanos mexicanos modernos.

Para llevar a cabo esta tarea gigantesca se necesitaba un esfuerzo que el Estado no era capaz de soportar solo, como pretendían los jacobinos. La Iglesia era la única institución que podía colaborar en la obra educativa, ya que poseía un poder de penetración social que superaba, incluso, el del Estado. Además, había otra razón para pedir la ayuda de la Iglesia. Aun los que no eran positivistas estaban conscientes de que los sectores campesinos necesitaban una educación cristiana antes que nacional. Una evangelización mal lograda en la época colonial llevaba consigo el problema de la insuficiente sedimentación del sistema simbólico fundamental cristiano. Los símbolos religiosos eran la base indispensable para que fueran transmitidos, así como los significados secundarios seculares. La modernización, por lo tanto, tenía que ser precedida por la cristianización.

En efecto, el Estado y la Iglesia avanzaron juntos para incorporar las regiones rurales de Yucatán a la modernidad. Entre 1902-1909 el primero aumentó los gastos para la instrucción pública de 173 000 a 412 000 pesos e impulsó la construcción de escuelas en todos los rincones del estado.[41]

---

impulsara por ello experimentos regionales como el que se dio en Yucatán a partir de 1902. Hace falta extender la investigación a otros estados tomando en cuenta la actuación de la Iglesia en los proyectos de modernización regionales.

[41] Olegario Molina dijo en una ocasión que era deber del Estado "Procurar que la instrucción se difunda hasta las regiones más apartadas; evitar su confinamiento en los centros principales; generalizar el convencimiento de que la instrucción es el bien más apetecible y [...] contribuir a que compenetre en las masas populares". Molina, 1906, p. 12.

Como resultado, entre 1900-1910 el índice de analfabetismo bajó de 77 a 70%. Las vías de comunicación se extendieron pródigamente: los ferrocarriles aumentaron en sólo cinco años de 666 km, en 1903, a 920 km, en 1907, y un aumento parecido se dio en las redes viaria, telegráfica, telefónica y de correos. La nueva Constitución del estado, en 1905, reformó la administración pública centralizándola y volviéndola más eficiente.[42] Entre otras cosas, aumentó las competencias de los jefes políticos en materia de desarrollo económico, policía e instrucción pública. Los esfuerzos modernizadores de Molina fueron posibles por su pragmatismo y experiencia como exitoso hombre de negocios. Como dijo un contemporáneo, "El Sr. Molina dio punto á sus negocios mercantiles, y se consagró en cuerpo y alma... a la reconstrucción del Estado, adoptando el sistema del Sr. General Díaz, sintetizado en la sentencia de 'poca política y mucha administración' ".[43]

Martín Tritshler no se quedó atrás, y gracias a sus esfuerzos, la Iglesia avanzó hacia la modernidad con un programa articulado para la centralización y racionalización de la administración de la diócesis, el mejoramiento de las infraestructuras y del personal, y vigorosas políticas social y cultural. El objetivo era lanzar una campaña para cristianizar a los sectores campesinos y populares, y establecer así una verdadera sociedad católica moderna.[44]

Uno de los primeros pasos en esta dirección fue continuar la restauración, la reconstrucción o la edificación de templos y capillas, muchos de los cuales habían quedado dañados o destruidos desde la guerra de castas. Gracias al permiso del gobierno para reanudar el cobro de los diezmos, a generosos donativos y a la iniciativa de juntas de feligreses, las obras avanzaron rápidamente. Muchos templos fueron dotados de iluminación eléctrica y de objetos de culto y fueron embellecidos por pintores italianos. El número

[42] En efecto, el periodo de gobierno de Molina recibió el nombre de "*renacimiento administrativo*"; López, 1910, p. 207.

[43] Zayas Enríquez, 1908, p. 246.

[44] Véase Savarino, 1995, pp. 162-168.

de templos pasó de 97 en 1895, a 160 en 1900 y 181 en 1911.[45]

En el campo educativo, Tritshler tenía programado "*difundir* escuelas por todo el estado hasta conseguir el mayor número que la Iglesia pueda sostener",[46] y en efecto el número de centros de enseñanza comenzó a crecer desde 1902, con el mejoramiento de las infraestructuras y la planta de maestros. El obispo en persona fundó un colegio católico en Espita y con la ayuda de Audomaro Molina, hermano del gobernador, hizo venir a Yucatán a las religiosas de Jesús María para que se dedicaran a la enseñanza. Muchas escuelas estuvieron a cargo de los hermanos maristas o de católicos ilustrados. Hacia 1909 el Colegio Católico de San Ildefonso, en Mérida, era tal vez el instituto de enseñanza más moderno que existía en la península.[47] Se organizaron programas educativos especiales para los niños, los obreros y el personal de servicio doméstico. En 1909 alrededor de 20% de la población estudiantil del estado estudiaba en escuelas católicas.[48]

Los sacerdotes recibieron una atención especial en el programa de Tritshler. El obispo había encontrado un clero indisciplinado, dividido en facciones, poco instruido y poco motivado. Había tensión sobre todo entre los sacerdotes yucatecos, algunos de los cuales profesaban ideas regionalistas e indigenistas, y los sacerdotes españoles, más ortodoxos y fieles al centralismo eclesiástico.[49]

El nuevo obispo decidió disciplinar a los primeros y controlar a los segundos, con el fin de mejorar la organización y el nivel cultural del clero diocesano.

[45] SAVARINO, 1995, p. 163 y MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, p. 267. El aumento repentino entre 1895-1900 se debe a la reactivación de templos cerrados o inutilizados durante el gobierno "jacobino" de Carlos Peón.

[46] Citado en MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, p. 241.

[47] *Colegio Católico...*, 1909.

[48] SAVARINO, 1995, p. 166. El porcentaje de los alumnos "católicos" era en realidad mayor porque la tasa de ausentismo y de abandono en las escuelas del estado era dos veces superior a la de las escuelas privadas.

[49] Véase MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, pp. 212-227. El clero nativo "indigenista" toleraba las prácticas tradicionales de la religión popular, incluso ciertos sincretismos que les parecían "herejías" a los sacerdotes extranjeros.

Se obligó a los sacerdotes a asistir a conferencias y a ejercicios espirituales periódicos en Mérida, durante los cuales se les inculcaba la nueva política social.[50] A los párrocos se les impuso la visita regular de las dependencias de sus parroquias, y se les recomendó mayor rigor en la administración de los sacramentos.[51] El arzobispo en persona visitaba frecuentemente las parroquias, para averiguar el estado en que estaban y amonestar a los curas negligentes. A partir de 1905, también se obligó a los párrocos a recibir el nuevo órgano de la diócesis, el *Boletín del Obispado*, mensual, en donde se encontraban noticias de todo el mundo católico, discusiones teológicas y litúrgicas, documentos papales y arzobispales, etc. El objetivo de la publicación era informar, instruir y disciplinar al clero parroquial disperso en el territorio diocesano.[52]

La diócesis necesitaba, además de un clero culto y obediente, un mayor número de clérigos. Martin Tritshler hizo venir a Yucatán numerosos sacerdotes extranjeros, principalmente españoles. El número de ellos en la diócesis aumentó de 76 en 1900 a 104 en 1910. De éstos, los extranjeros pasaron de 28 en 1899 a 56 en 1914.[53] La llegada de los extranjeros creó fricciones con el clero nativo y problemas en el contacto con los feligreses indígenas. Los recién llegados de España eran imbuidos de espíritu misionero, desconocían el medio cultural local y tenían serias dificultades de comunicación. En 1913 sólo 41 sacerdotes de la diócesis hablaban algo de maya, el idioma de la gran

[50] Los ejercicios duraban una semana, en julio de 1906 hicieron los ejercicios espirituales 55 sacerdotes, divididos en dos tandas de 30 y 25, en dos semanas consecutivas; *BEOY*, 20 (8 ago. 1906), pp. 199-200. Las conferencias, a menudo impartidas por el mismo Martin Tritshler, tenían lugar todos los lunes en el palacio episcopal, y eran obligatorias para todo clérigo residente en Mérida y alrededores; *BEOY*, 23 (8 oct. 1906), pp. 261-262.

[51] Sobre las visitas parroquiales, véase SAVARINO, 1995, pp. 168-170.

[52] Martín Tritshler justificó la difusión del *Boletín* con "la necesidad de que las leyes de la Iglesia sean mejor conocidas y observadas y el deseo de tener con nuestro venerable y amado Clero una comunicación más frecuente y regular", *BEOY*, 1 (8 oct. 1905), p. 4.

[53] MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, pp. 217 y 231.

mayoría de los feligreses en las parroquias rurales.[54] Para remediar la carencia de clérigos, fueron empleados los misioneros especializados, como los padres del Corazón de María, los paulinos y los vicentinos. También llegaron los padres jesuitas, cuya compañía fue restaurada por Martin Tritshler en 1906. En fin, se fundaron numerosas secciones de la Propaganda Fide, la organización para la propagación de la fe.[55]

La ofensiva reformadora y misionera pretendía transformar la sociedad religiosa para volverla más racional, ortodoxa e institucional. Martin Tritshler tenía la intención deliberada de establecer el catolicismo romano como verdadero horizonte simbólico de la sociedad, combatir las prácticas culturales heterodoxas y autogestionadas de la religión popular y contrarrestar las amenazas protestantes, jacobina y anarcosocialista.

El sector popular de la región fue sometido a un programa de depuración e incorporación sistemáticas. En lugar del culto a los santos patronos, se intentó difundir el culto a Cristo, a la virgen María y al Santísimo Sacramento. La virgen de Izamal, patrona de la Península, fue invocada solemnemente en agosto de 1904 y en agosto de 1908, con imponentes reuniones de masas de fieles. También se impulsó el culto a la virgen de la Inmaculada Concepción mientras con menos éxito que se intentó inculcar el culto a la virgen de Guadalupe, que no tenía tradición en Yucatán. En 1911, de 181 templos diocesanos 45 estaban dedicados a una virgen.[56]

El impulso al culto mariano pretendía disminuir el número de los intermediarios sagrados, como eran los santos, para concentrar la función mediadora en figuras simbólicas menos identificables con los cultos locales, y más susceptibles de ser incorporadas a una gestión centralizada. Para

[54] *BEAY*, 103 (8 jul. 1913), p. 172. En 1899 un clérigo yucateco había señalado que "los sacerdotes extranjeros, por más sabios que sean, para poco o nada sirven, por no saber la lengua maya", MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1955, p. 216.

[55] La Propaganda Fide tenía su sede mundial en Lyon, Francia; *BEAY*, 26 (8 feb. 1907), pp. 25-28.

[56] SAVARINO, 1995, p. 167 y MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, pp. 267-268.

hacer esto, era necesario expulsar de la práctica religiosa los elementos heterodoxos y localistas, propios de la religiosidad comunitaria y familiar, como lo eran ciertos cultos iconológicos y mágicos tradicionales de las parroquias rurales indígenas. En un edicto de enero de 1907, Martin Tritshler criticó las fiestas patronales y el culto a las imágenes, "pues nadie ignora que las grandes fiestas de nuestros pueblos son, por desgracia, más propias para la disipación que para el recogimiento" y amonestó "a los que hacen consistir su devoción en adorar la Santa Cruz y venerar las sagradas imágenes".[57] Más tarde, en 1910, dijo a los seminaristas que era necesario evitar "en la casa del Señor desperfectos que rayan en irrisión y profanación, como son tantas pinturas y esculturas que se encuentran en los templos".[58] Estas iniciativas operaban en las zonas rurales marginales en el sentido de completar el proceso de "desencantamiento del mundo" weberiano y promover la imagen de una sociedad religiosa más racional y moderna.[59]

En los pueblos se hicieron esfuerzos para reglamentar el calendario ritual, disciplinar la práctica religiosa y moralizar las normas de conducta de los feligreses. Las fechas del calendario litúrgico oficial se solemnizaron con ceremonias y actos multitudinarios, que gracias al acuerdo con el Estado, ya no se reprimían con el pretexto de las Leyes de Reforma. La fiesta de los Reyes Magos, a principios de enero, transformaba radicalmente la vida de la pequeña ciudad de Tizimín:

> En aquéllos tiempos, la sola proximidad de la feria o fiesta de los Santos Reyes, en Tizimín, hacía que toda la Península sintiera como si una corriente eléctrica la sacudiera. Y empezaba la gran romería que de todas partes se iba descolgando, y... llegaba la gente en ferrocarril, en bolanes, carretas, caballos y a pie. Se estima que la población aumentaba de golpe en más de cincuenta por ciento, de modo que Tizimín se volvía un

[57] *BEAY*, 25 (8 ene. 1907), pp. 7-9.
[58] Cantón, 1943, p. 80.
[59] Véase Savarino, 1995, p. 162.

hervidero humano, y este exceso de población tenía que acomodarse en los amplios solares o patios de las casas o bien arreglársela como fuese posible, en los rincones callejeros más propicios.[60]

Una invasión parecida sufría la ciudad de Izamal, en agosto, durante la feria de la virgen, y en todo centro importante existían eventos similares, con poder de atracción sobre un amplio territorio. Por otra parte, las fiestas de semana santa abrían en todos los pueblos un tiempo sagrado en que desbordaba una práctica religiosa con un *pathos* emocionante:

> [...] La Semana Santa, o mejor dicho, su mayor solemnidad, daba principio el miércoles por la tarde con las tinieblas que terminaban al anochecer y que consistía en ciertos cantos, apagando gradualmente los cirios hasta quedar el templo en completa obscuridad. El jueves era de gran fiesta: se celebraba la misa con gran solemnidad, oficiando varios sacerdotes, y durante ella se entregaba la llave del Sagrario al Jefe Político, Presidente Muncipal o a algún vecino [...] Desde este día, enmudecían las campanas del templo, y todos los actos religiosos eran indicados con matracas en el interior de la Iglesia y en la parte elevada o campanario, hasta el sábado en que se repicaban alegremente, acompañadas de cohetes voladores. En la tarde y también por la noche, había procesiones [...] que recorrían las principales calles de la población [...] con numeroso acompañamiento de todas las clases sociales, al compás de marchas tocadas por bandas de música y con gran iluminación de antorchas y cirios [...][61]

Este ritualismo que la Iglesia intentaba controlar y volver más ortodoxo configuraba un calendario sagrado que se sobreponía a los laico y cívico, suscitando el disgusto de los jacobinos.[62] Durante la época de la "alianza progresista" las

[60] ROSADO, 1947, pp. 73-74.

[61] OJEDA, 1921, pp. 33-34 y MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, pp. 270-271.

[62] Véase un cuadro comparativo de los dos calendarios en MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, 1995, pp. 161-162.

ceremonias cívicas perdieron brillo y la cuaresma llegó incluso a dominar el carnaval, entonces muy popular.[63] El Estado, sin embargo, permitió y aprobó la catolización integral del tiempo conforme con la estrategia adoptada de apoyarse en la Iglesia para sociabilizar e integrar los sectores populares al proyecto de modernización regional.

En las zonas aisladas del sur y del oriente del estado, la Iglesia avanzó como una verdadera punta de lanza de la modernización, abriendo el camino para la pacificación, civilización e incorporación de los grupos indígenas semibárbaros de la frontera. En febrero de 1907 un grupo de misioneros, escoltados por militares, inició la obra de aculturación de los vecinos rebeldes del pueblo de Xocchén:

> [...] desde Chichimilá fuimos escoltados por seis soldados convenientemente armados y prevenidos, creyendo tropezar con un enemigo oculto detrás de cada mata, y que al llegar al pueblo de nuestro destino nos encontraríamos con hombres semisalvajes, de fiero mirar y de disposiciones hostiles.[64]

Pero, con agrado de los padres, el cacique les dio la bienvenida y los misioneros pudieron bautizar y distribuir la comunión a 512 indios. La apertura de la frontera a la civilización fue uno de los puntos que pactaron el Estado y la Iglesia en el marco de la "alianza progresista" entre Olegario Molina y Martin Tritshler.

En las regiones ya "civilizadas", uno de los elementos clave de este acuerdo era la acción moralizadora. La Iglesia tenía que apoyar la acción estatal de represión de los "vicios" del juego, del ocio y del alcohol, consolidar la uni-

[63] Existen numerosas evidencias del opacamiento de las ceremonias cívicas y patrióticas durante la última década del porfiriato. El carnaval, por otro lado, fue objeto de críticas de la curia: "Serán muy dignos de censura [...] aquellos que, no contentos con haberse divertido los días de Carnaval, pretendiesen continuar esas diversiones mundanas durante las primeras semanas de la Cuaresma, profanando este santo tiempo y dando un funesto ejemplo de desacato a las leyes de la Iglesia"; *BEOY*, 24 (8 mar. 1906), p. 54.

[64] *BEAY*, 27 (8 mar. 1907), p. 81

dad de la familia, e inculcar el respeto de las leyes y del orden social. Esta acción se integraba con la expansión de las organizaciones gremiales, cofradías y hermandades, que tenían la función de agregar y de dar cohesión a una sociedad en rápido proceso de transformación. Había organizaciones para todo grupo social, desde los artesanos hasta los intelectuales y hacendados. Olegario Molina se afilió a la Cofradía de Esclavos del Satísimo Sacramento, en cuya lista de miembros figuran también tres hermanos suyos y una muestra significativa de la élite de la capital del estado.[65] Más tarde aparecieron organizaciones sociales obreras y culturales, como la Liga de Acción Social Católica, la Juventud Católica y la Asociación Juvenil Católica, con características más modernas.

Los esfuerzos de la Iglesia para organizar la sociedad fueron apoyados por una activa política editorial. En 1906 el *Boletín del Obispado* anunció la apertura de una ofensiva educativa y propagandística en gran escala:

> El más grande enemigo de la religión es la ignorancia, el medio más fácil de hacerla desaparecer [...] la prensa. [Es necesario, pues] favorecerla con dinero apelando a las personas piadosas [...] Fundar periódicos y revistas agradables y económicas: favorecer a los [periódicos católicos] que se publican [...]; hacer ediciones numerosas y gratuitas de hojas de propaganda, de folletos, de libros, de novelas morales; regalar suscripciones por meses o por años, como premio a la aplicación; repartir ejemplares de periódicos en los pueblos; establecer centros de lectura recreativa y honesta; colectar limosnas para este objeto y poner de manifiesto la necesidad de llevar a la práctica estos y otros proyectos semejantes [...][66]

Durante la época de la Alianza Progresista en efecto aparecieron el semanal católico *La Verdad*, y el periódico *Diario Yucateco*, que se sumaban a las publicaciones católicas *Calendario Espinosa* y *La Revista de Mérida*. Para las publica-

[65] Augusto, Juan Francisco y Audomaro Molina. Véase CANO, 1909, pp. 62-75.

[66] *BEOY*, 24 (8 dic. 1906), pp. 271-272.

ciones de folletería, la Iglesia se sirvió de la imprenta Gamboa Guzmán, de la del Colegio San José de Artes y Oficios y de la imprenta de la Lotería del Estado, que el gobierno puso a disposición de la curia en varias ocasiones.

La Alianza Progresista llegó a su apogeo entre 1905-1907. En mayo de 1905, Martin Tritshler hizo su visita *ad limina apostolorum*, y permaneció en Roma siete meses, durante los cuales dio noticias de las labores sociales y políticas conducidas en la diócesis. Molina, por otro lado, recibió la visita de Porfirio Díaz en febrero de 1906, durante la cual el presidente pudo constatar la paz y la prosperidad que reinaban en Yucatán, así como las buenas relaciones con la Iglesia. El 14 de abril de 1907 la diócesis de Yucatán fue erigida en arquidiócesis, lo que la independizaba de la de Oaxaca, como reconocimiento de los esfuerzos y de los logros de Martin Tritshler y de la Iglesia yucateca.[67]

Tensiones y resistencias

Para entender el verdadero alcance y significado de la Alianza Progresista, es necesario continuar el análisis con una perspectiva "desde abajo", es decir, observando cómo los actores sociales reaccionan y expresan su propia voluntad frente al embate de los proyectos de las élites.

El impacto social de la ofensiva católica comenzó a ser perceptible hacia 1908. Durante la Alianza Progresista, por un lado, parte de la población había sido movilizada en un catolicismo social activo y agresivo. Existían organizaciones juveniles y profesionales, centros de enseñanza, publicaciones periódicas y se notaba un gran fervor social, especialmente en los centros urbanos.

Por otro lado, había evidentes síntomas de deterioro. Parte de la élite dominante estaba alarmada por la intensa actividad de la Iglesia en el campo social y fastidiada por las presiones a pagar diezmos y contribuciones. Los viejos jacobinos rumiaban su disgusto por la catolización de la socie-

[67] *BEAY*, 29 (8 mayo 1907), pp. 138-153.

dad y también por la competencia que hacían las cofradías a las logias masónicas, su espacio tradicional de sociabilización. Por otra parte, los activistas obreros influidos por el anarquismo o el socialismo veían con recelo la actividad católica de fundación de asociaciones laborales, que hacían competencia a los grupos protosindicales. En estos ambientes se radicalizó, por lo tanto, el anticlericalismo tradicional.

En otro ámbito, la población rural sufría el impacto doble de la centralización cultural y administrativa del estado, y de la racionalización y centralización religiosa de la Iglesia, que provocaba un choque simbólico entre niveles de religiosidad. Éste se manifestaba a través de la acción agresiva de los nuevos sacerdotes españoles. Poco sensibles a la religiosidad popular, denunciaban la "frialdad religiosa" de los feligreses, que no asistían a los sacramentos, y condenaban la "multitud de concubinarios" que se rehusaban a casarse por la Iglesia. Sin comprender la marcada dualidad religiosa de la población yucateca, empezaron entonces a eliminar imágenes sagradas de los templos, a denunciar con vehemencia las "herejías" y a querer coordinar las ceremonias del culto parroquial. Conforme con su educación y con las instrucciones recibidas, rechazaban el culto de los santos en favor del culto mariano, cristológico y eucarístico. Organizaron, en poco tiempo, gremios de jóvenes y de mujeres, abrieron células de apostolado con la ayuda de la Conferencia de San Vicente, solicitaron limosnas, impuestos parroquiales y diezmos. Durante las misas condenaban la deserción de los sacramentos e incitaban a un estilo de vida más austero y ortodoxo.

La creciente presión de las instituciones centrales modernizadoras, la Iglesia y el Estado, provocó una resistencia y un rechazo inicialmente indirecto y cada vez más activo. A partir de 1909 conocemos la variación de la frecuencia de los sacramentos de la confesión y de la comunión en todo el estado, gracias a las estadísticas levantadas por la administración eclesiástica.[68] La población, como era de

[68] Consideramos las variaciones de frecuencia espaciales y temporales de estos dos sacramentos como indicios relativos de la proximidad de

esperarse, frecuentaba poco los sacramentos fuera de Mérida y de los centros principales de la zona noroccidental del estado. Hacia 1913, la asistencia era de 60-80% en Mérida y Maxcanú, pero bajaba rápidamente hacia el sur y el oriente. En Oxkutcab comulgó 4.6% y en Sotuta 5.4%. Además la frecuencia de los sacramentos en muchas parroquias iba disminuyendo. En Peto la concurrencia de comulgantes bajó de 59.3%, en 1910, a 31.9%, en 1913, y a 6.8%, en 1921. Las haciendas presentaban un fenómeno similar. En Chenché de las Torres, parroquia de Temax, los comulgantes bajaron de 99.9%, en 1909, a 85.5%, en 1913, y a 44.4%, en 1921, a pesar de que la hacienda era propiedad de un católico ferviente. En las numerosas propiedades de anticlericales "jacobinos" ni siquiera había visita del sacerdote, y los peones vivían casi completamente apartados de la religión institucional.[69]

A partir de 1908, a pesar de los esfuerzos de la Iglesia y del apoyo del Estado, hubo en muchos ámbitos un continuo deterioro de las relaciones entre la institución eclesiástica y la población rural. El año anterior, Martin Tritshler lamentó haber hallado en sus visitas a las parroquias

> [...] un gran número de personas de toda edad, que de cristiano no tenían sino el bautismo, pues ignoraban las verdades más fundamentales de nuestra santa fe... y sus prácticas religiosas, si algunas conservaban, distaban mucho de lo que prescribe una sólida e ilustrada piedad cristiana.[70]

En marzo de 1909 el arzobispo denunció que los pobladores de las parroquias rurales "yacen en la más funesta

---

la población al culto institucional. Los informes parroquiales registraban el número exacto de los fieles que se acercaban a los sacramentos en la misa pascual, o en la visita anual que se verificaba en los asentamientos menores, como las haciendas y ranchos. Que el arzobispo solicitara estos informes a partir de 1909 es un indicio más de la preocupación con que la curia observaba la insuficiencia de la ofensiva catolizadora y el deterioro de las relaciones entre clero y población.

[69] AGAY, *Informes Parroquiales.*

[70] *BEAY*, 29 (8 mayo 1907), p. 162.

ignorancia y en un total abandono de las prácticas religiosas".[71] Cuatro años después, en febrero de 1913, lamentó "el decaimiento de la fe religiosa entre los jornaleros de las fincas de campo".[72]

Las fricciones entre religiosidad popular y jerarquía se manifestaron en la adscripción a la disidencia religiosa. Si el censo de 1900 registraba 99.7% de católicos, diez años más tarde este porcentaje había disminuido a 98.2, con el aumento de los protestantes, de practicantes de "otras religiones" y, sobre todo, de "ateos".[73] Con el inicio de la revolución constitucionalista en 1915, llegaron al extremo todas estas tendencias. Los católicos disminuyeron en 1921 a 92.1% y la frecuencia de los sacramentos se precipitó en todo el estado.

En 1915 la ruptura revolucionaria permitió la expresión de la disidencia latente entre la Iglesia y la población indígena. Los sacerdotes españoles fueron expulsados sin que la medida suscitara la oposición popular. Lo mismo sucedió con ciertas medidas anticlericales, pero la lucha iconoclasta emprendida por el gobierno terminó por golpear a la religión popular y por suscitar vivaces protestas.

En el gobierno revolucionario de Salvador Alvarado, en efecto, se condensaron y cristalizaron todas las corrientes de oposición a la Iglesia, incluidas las extremistas de la élite y de los sectores obreros. Algunas teminaron por criticar al cristianismo como religión. Otras pugnaron por la difusión del diezmo y del protestantismo como alternativas al catolicismo. La masonería y los grupos protestantes colaboraron activamente con el nuevo gobierno y fueron las instancias que más fomentaron el radicalismo iconoclasta de la "campaña desfanatizadora".[74] Todas estas manifestaciones extremas de espíritu anticlerical revelaron el abandono del modelo político católico-positivista y fueron, en general, el corolario del proceso que dio autonomía al campo político respecto de

[71] *BEAY*, 51 (8 mar. 1909), p. 35.
[72] *BEAY*, 98 (8 feb. 1913), p. 54.
[73] El número de "ateos" declarados aumenta de 30 en 1900 a 3 473 en 1910.
[74] SAVARINO, 1995, pp. 173-174.

su sostén religioso, que no culminaría en los años veinte y treinta con la difusión de las ideologías seculares.[75]

Sin embargo, el anticlericalismo, llevado al extremo por los revolucionarios, terminó por degenerar en anticatolicismo y, por lo tanto, produjo un "corto circuito" con la base simbólica fundamental de la sociedad, es decir, un choque simbólico aún más profundo del que se experimentó durante la "alianza progresista". Entre 1915-1918 se expresó por breve tiempo, pero con todo vigor una "ilusión cultural", la de creer que la modernidad al estilo protestante angloamericano era superior a la latino-católica y de que era posible trasplantar la primera en el campo de la segunda. En octubre de 1915 el periódico protestante de Mérida, *La Luz*, afirmaba que el protestantismo era "la semilla que al germinar en no lejano día hará que México entero, sea, ya no un pueblo fanático y supersticioso como lo es hoy [...] sino un pueblo fuerte, industrial y culto".[76]

En realidad era imposible una sustitución repentina del sistema simbólico religioso en una sociedad que había crecido alimentándose por siglos en el catolicismo. El protestantismo tenía alguna posibilidad sólo en las zonas indígenas marginales escasamente catolizadas o en los sectores urbanos desarraigados, y en todo caso con el apoyo del Estado. El liberalismo extremista, por otro lado, sólo pudo ofrecer un laicismo frío, incapaz de vincularse con las raíces simbólicas de la cultura popular, como lo habían intentado —sin lograrlo verdaderamente— el catolicismo y el positivismo de la "alianza progresista".

El resultado fue que, pasada la tormenta de la revolución, la base religiosa de la sociedad recuperó su vitalidad y su autonomía frente a la Iglesia y frente al Estado. Al final desapareció la ilusión cultural, y los protestantes y jacobinos per-

[75] El nacionalismo y el socialismo, condensados en modo *sui generis* en el Partido Socialista de Felipe Carrillo Puerto, fundado en 1917.

[76] *La Luz* (17 oct. 1915). Un lenguaje análogo en un panfleto revolucionario: "los liberales de México verían con sumo agrado que los centros directores del protestantismo americano enviasen a su país buenas y nutridas misiones, que seguramente habrían de ayudar a desfanatizar al pueblo"; MENÉNDEZ MENA, 1916, p. 20.

dieron su influencia, con lo que dieron oportunidad de que la sociedad yucateca continuara modernizándose durante largo tiempo a partir de su catolicismo popular tradicional.

Siglas y referencias

AGAY Archivo General del Arzobispado de Yucatán.
BEOY *Boletín Eclesiástico del Obispado de Yucatán.*
BEAY *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Yucatán.*

Censo y división territorial

1905 *Censo y división territorial del Estado de Yucatán verificados en 1900.* México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.

1918 *Censo y división territorial del Estado de Yucatán verificados en 1910.* México: Oficina Impresora de la Secretaría de Hacienda.

Colegio Católico

1909 *Colegio Católico de San Ildefonso.* Mérida.

Bastian, Jean-Pierre

1989 *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911.* México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México.

Boccara, Michel

1990 *La religion populaire des mayas.* París: L'Harmattan.

Cano Castellanos, B.

1909 *Venerable Cofradía de Esclavos del SS. Sacramento. Apuntes Históricos.* Mérida.

Cantón Rosado, Francisco

1943 *Historia de la Iglesia en Yucatán.* Mérida: Compañía Tipográfica Yucateca.

Carrillo y Ancona, Crescencio

1871 *Compendio de historia de Yucatán.* Mérida.

1888 *Quinta Carta Pastoral.* Mérida.

1895 *El obispado de Yucatán,* 2 t. más Suplemento (1896-1897). Mérida.

CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel

1991 *El catolicismo social: un tercero en la discordia.* Rerum Novarum, *la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911).* México: El Colegio de México.

COCHIN, Agustín

1989 *Lo spirito del giacobinismo.* Milano: Bompiani.

DE MAISTRE, Joseph Marie

1943 *Las veladas de San Petersburgo.* Buenos Aires: Espasa-Calpe.

Discurso de salutación

1901 *Discurso de salutación del Lic. Juan Francisco Molina Solís, a nombre del pueblo yucateco, al recién consagrado Obispo de Yucatán, Excmo. Sr. Martin Tritshler y Córdova.* México.

DURKHEIM, Émile

1968 *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* París: Presses Universitaires de France.

ELIADE, Mircea

1981 *Lo sagrado y lo profano.* Barcelona: Labor.

GEERTZ, Clifford

1992 *La interpretación de la culturas.* Barcelona: Gedisa.

LÓPEZ ITUARTE, Alfonso

1910 *El verdadero Yucatán.* México: Tipografía de la "Crónica Nacional".

MATUTE AGUIRRE, Álvaro (coord.)

1995 *Estado, Iglesia y sociedad en México en el siglo XIX.* México: Universidad Nacional Autónoma de México-Miguel Ángel Porrúa.

MENÉNDEZ MENA, Rodolfo

1916 *La obra del clero y la llamada persecución religiosa en México.* Mérida.

MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, Hernán

1993 "La alianza clero-Molina", en *Unicornio,* 133 (10 oct.), pp. 3-11.

1995 *Iglesia y poder. Proyectos sociales, alianzas políticas y económicas en Yucatán (1857-1917).* México: CNCA-Nuestra América.

MEYER, Jean

1989 *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX.* México: Vuelta.

MOLINA, Olegario

1906 *Mensaje leído por el C. Gobernador Constitucional del Estado, Lic. Olegario Molina ante la H. Legislatura el día 1º de enero de 1906.* Mérida: Imprenta Gamboa Guzmán.

OJEDA, Víctor

1921 *Recuerdos e impresiones.* Mérida.

PARKER, Cristián

1994 "La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkheimianas desde América Latina", en *Revista Mexicana de Sociología,* 4 (oct.-dic.), pp. 229-254.

ROSADO VEGA, Luis

1947 *Lo que pasó y aún vive.* México: Cultura.

RUBIO ALPUCHE, Néstor

1899 *Regeneración de los indios y de los proletarios.* México.

RUBIO MAÑÉ, Ignacio

1941 *El Excmo. Sr. Dr. D. Martin Tritshler y Córdova.* México: Sobretiro de Ábside.

SAVARINO, Franco

1994 "La Iglesia Católica y la identidad religiosa en Yucatán", en *Unicornio,* 145 (2 ene.), pp. 3-7.

1994a "Iglesia Católica, proyectos políticos y movilización social. Yucatán, 1900-1924", en *Unicornio,* 170 (10 jul.), pp. 3-7.

1994b "La Iglesia ausente. Catolicismo y disidencia en Yucatán, 1900-1920", en *Unicornio,* 193 (11 dic.), pp. 3-10.

1995 "Catolicismo y formación del estado en Yucatán, 1900-1914", *Revista Mexicana de Sociología,* 3 (jul.-sep.), pp. 157-174.

VALDÉS ACOSTA, José María

1926 *A través de las centurias.* Mérida: Talleres Pluma y Lápiz, 2 vols.

ZAYAS ENRÍQUEZ, Rafael

1908 *El estado de Yucatán. Su pasado, su presente y su porvenir.* Nueva York: J. J. Little and Ives Co.

RESEÑAS

Códice de Xicotepec [edición facsimilar] y Guy Stresser-Péan: *El Códice de Xicotepec. Estudio e interpretación.* Prefacio de Charles E. Dibble. Traducción de Araceli Méndez. México: Gobierno del Estado de Puebla-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Fondo de Cultura Económica, 1995, 211 pp. [s. ISBN.]

Las investigaciones sobre temas mesoamericanos, en general, y sobre los sistemas pictográficos de registro, en particular, se han visto considerablemente favorecidas en los últimos años por la edición cuidada de códices prehispánicos y coloniales. Tanto las instituciones públicas como las asociaciones académicas y las editoriales comerciales han puesto a disposición de los estudiosos numerosas fuentes pictográficas, con frecuencia a precios que las hacen accesibles al investigador común. Las respuestas han sido, de manera concomitante, el incremento de los trabajos sobre las pictografías, la mayor frecuencia de las reuniones académicas especializadas y la profundización de nuestra visión histórica de la vida social, política, económica y artística de los pueblos de Mesoamérica.

Entre las más recientes publicaciones se encuentra la del *Códice de Xicotepec. Estudio e interpretación,* un importante documento colonial de contenido histórico, de las regiones nahua y totonaca de Huauchinango-Xicotepec, en el estado de Puebla. Se trata de un documento que apenas ahora se da a conocer a la comunidad científica, un verdadero hallazgo reciente. Es una picto-

grafía del siglo XVI, hecha sobre una larga tira de cuero, celosamente guardada desde tiempos antiguos por la comunidad de Cuaxicala, muy próxima a Xicotepec. Aunque la historia de la región es poco conocida, fue importante, ya que el territorio estuvo cruzado intensamente por los caminos de los comerciantes mesoamericanos, como paso entre el altiplano central de México y la fértil región tropical del Totonacapan y la Huasteca. Políticamente, Xicotepec perteneció al Acolhuacan. Dibble señala que el gobernante local era uno de los 74 que reconocían al *tlatoani* texcocano Techotlala como su "señor natural".

Tanto la idea original de la edición como el desarrollo del proyecto se deben al matrimonio de investigadores Claude y Guy Stresser-Péan. Al tener conocimiento del códice, los Stresser-Péan solicitaron a las autoridades de la comunidad indígena del pueblo de Cuaxicala que les permitieran ver y fotografiar el documento, y comunicaron a la población su propósito de estudiarlo y darlo a conocer públicamente. Aceptada su propuesta, ambos investigadores dispusieron, en 1991, de tres días para hacer la primera serie de fotografías, en blanco y negro y en color, que estuvo al cuidado de Claude Stresser-Péan y de Roberto Ramírez. Posteriormente Georges-Yves Massart se encargaría de las fotografías definitivas de la edición, y Françoise Bagot haría los excelentes y cuidadosos dibujos que acompañan el estudio.

Guy Stresser-Péan nos describe físicamente el códice como una tira de cuero de 6.36 m de largo y de 18 a 19 cm de ancho, formada por varias piezas cuidadosamente cosidas y guardada en forma de rollo. La tira está pintada sólo por el lado interior. Se divide en 24 secciones, limitadas por 25 rayas verticales de color rojo oscuro. Los pictogramas son de trazo negro, firme y delgado, y se conserva parte de su iluminación, que se dio con colores blanco, gris, rojo, azul, verde y un poco de amarillo. Unas cuantas secciones del códice contienen textos en escritura latina, sumamente breves, en su mayor parte en lengua náhuatl, varios en español y uno en totonaco. Cada sección abarca una escena, y todas se ordenan bajo una secuencia narrativa, de izquierda a derecha, lo que es fácilmente observable debido a que hay una serie de pequeños recuadros —del mismo rojo oscuro divisor de las secciones— que contienen fechas consecutivas, dibujadas con los cuatro "cargadores" de los años —caña, cuchillo, casa y conejo— y cadenas de numerales del uno al trece. Contando el primero de ellos, cuyos rasgos están ennegrecidos, la secuencia total es de 104 años, comprendidos de 1430-1533.

Según Guy Stresser-Péan, el códice pudo haber sido elaborado en Xicotepec, de donde posteriormente pasaría, por razones desconocidas, a la vecina población de Cuaxicala. Propone que fue pintado entre su última fecha y 1576, en una época en que perduraba el recuerdo de las ceremonias públicas de la antigua religión mesoamericana; pero en condiciones que obligaban a una gran discreción en el tratamiento de temas rituales de los tiempos prehispánicos. Esto explicaría, nos dice, la torpeza con que fue representado el sacrificio gladiatorio en una de las secciones del documento. Llega a suponer como probable autor a un tal Miguel del Águila, cuyo nombre aparece en fuentes documentales. En cuanto a la finalidad del documento, Stresser-Péan nos dice que "no fue pintado para satisfacer la curiosidad o las necesidades administrativas de los españoles", sino que "es visiblemente un manuscrito elaborado por los indígenas con el fin de conservar, para su propio acervo, la memoria de sus tradiciones históricas". Por lo tanto, aunque a juicio de la comunidad indígena de Cuaxicala el documento es una especie de título de propiedad de sus tierras comunales, no lo fue en la antigüedad.

Para el análisis del contenido, Guy Stresser-Péan sigue un orden riguroso. Parte de una comparación erudita de los pictogramas del códice con los de otros documentos similares, sobre todo en lo que toca a los rasgos convencionales y estilísticos de fechas, topónimos, nombres personales, atuendos y símbolos de autoridad (entre ellos los asientos utilizados por los gobernantes). Observa que la forma de registro de los años se deriva estilísticamente de la tradición pictográfica de la cuenca de México. Así, en el glifo "casa", el techo de la construcción representada corresponde a una región con menor precipitación pluvial que la de Huauchinango-Xicotepec, donde las lluvias hacen necesario un techo pajizo de inclinación acentuada. Se percata también de que otro tanto sucede con los símbolos de autoridad, pues los asientos de tule están más en consonancia con el medio de los aculhuas de la zona lacustre que con el territorio de Xicotepec.

Ubicados con facilidad los límites cronológicos del relato, Stresser-Péan recurre a las narraciones históricas registradas en las fuentes documentales. Con esta base analiza una a una las 24 secciones, procurando incluir en cada caso un esbozo de los relatos históricos más generales, una descripción pormenorizada de los pictogramas —dando valor semiótico a la disposición de las figuras—, una explicación de las glosas cuando las hay y algunas conclusiones parciales.

Con el análisis pormenorizado de las pictografías y el auxilio de los informes documentales, Guy Stresser-Péan reconstruye hipotéticamente las historias local y regional narradas en el códice. Se inicia con una asamblea de personajes importantes (1430) y el viaje dirigido por cuatro ancianos que, con báculos labrados, toman el rumbo de Texcoco (1431) y siguen una ruta que el investigador va explicando: Tenayuca, Contepec, Cuautitlan y Contlan. Por último, ya sin los cuatro ancianos dirigentes, los viajeros llegan a Xicotepec para apoderarse del lugar (1440). A lo largo del códice se va narrando una larga historia local, para concluir, en la época colonial (1533), con la imagen del Dios de los cristianos, presidiendo el destino del pueblo desde el cielo, en una escena que Stresser-Péan interpreta como la actuación del primer corregidor de Xicotepec en las exequias de Cóatl, gobernante que se mantuvo durante tres décadas en el poder. La representación del corregidor es la de un español sentado en una silla de cadera, con un bastón de funcionario en la mano. En lo que toca al estilo de la pintura, Stresser-Péan, fundado en los clásicos estudios de Robertson, califica el códice como un producto tardío de la tradición pictográfica aculhua.

Pese al esfuerzo sistemático y al cuidadoso análisis de Guy Stresser-Péan en la interpretación del *Códice de Xicotepec. Estudio e interpretación*, sus resultados no dejan de ser hipotéticos. No puede ser de otra manera, dada su naturaleza. Una parte de las dificultades de interpretación son comunes a otros muchos documentos de su tipo. Aquí debo aclarar que puede hacerse una gran división de los documentos pictográficos mesoamericanos: por un lado, los formados a partir de logogramas, como los mayas del clásico, y por otro, los formados básicamente con ideogramas, como los utilizados en la cuenca de México en el posclásico y como es el caso del *Códice de Xicotepec. Estudio e interpretación*. Las dos clases de documentos se distinguen por sendos sistemas de registro, sumamente diferentes entre sí, y cada una de ellas ofrece muy particulares problemas de interpretación.

Sin duda alguna, es todavía mucho lo que desconocemos de ambos sistemas de registro pictográfico. Sin embargo, puede afirmarse que una buena parte de las dificultades de interpretación de los documentos pictográficos del segundo grupo derivan de que las convenciones de sus registros fueron demasiado laxas y muy poco uniformes en las distintas regiones. Torquemada da cuenta de esto al decir: "Verdad es que usaban un modo de escritura (que eran pinturas) con las cuales se entendían; porque cada una de

ellas significaba una cosa y a veces sucedía que una sola figura contenía la mayor parte del caso sucedido o todo; y como este modo de historia no era común a todos, sólo eran los rabinos y maestros de ella los que lo eran en el arte de pintar; y esta causa sucedía que la manera de los caracteres y figuras no fuesen concordes y de una misma hechura en todos; por lo cual era fácil variar el modo de la historia y muchas veces desarrimarla de la verdad y aun apartarla del todo. Y de aquí ha venido que aunque al principio de la conquista se hallaron muchos libros que trataban de la venida de estas gentes a estas partes, no todos concordaban; porque en muchas cosas variaban los unos de los otros; y este yerro nació de no ser fija y estable la manera del escribirlas".[1]

A diferencia de otros autores, estimo que los códices pictográficos que usan predominantemente los ideogramas no pueden considerarse vías autónomas de expresión. Son instrumentos complementarios de la expresión oral, sin que esto implique, por otra parte, que sean meros recursos mnemotécnicos ni que tengan un papel exclusivamente ancilar frente a un discurso. Ambos —discurso y representación pictórica— construían, unidos, una expresión plena de significados, sobre todo en los casos en que el ceremonialismo y la sacralidad lo requerían. Cada cual desarrollaba específicas potencialidades semióticas, y aún hoy podemos potenciar su sentido cuando contamos simultáneamente con texto y pictograma. Pero cuando el texto falta, cuando las fuentes escritas en letra latina son exiguas o inexistentes, el pictograma no funciona como escritura.

¿Qué sucede, en particular, con la historia de Xicotepec? Que falta el apoyo del texto. Las noticias provenientes de las fuentes escritas en letra latina son insuficientes. La historia del *Códice de Xicotepec* es demasiado regional o local, y esto hace imposible establecer vínculos firmes de sus episodios con la "gran historia", la de los pueblos hegemónicos de la *Excan Tlatoloyan* o Triple Alianza. Es verdad que algunos de los poderosos gobernantes de la Alianza aparecen dibujados en el códice, haciendo valer su presencia en la historia regional. Están representados en forma indudable Ahuízotl, Nezahualpilli y Motecuhzoma Xocoyotzin. Sin embargo, su papel en la historia de Xicotepec no es suficientemente claro.

[1] Fray Juan de Torquemada: *Monarquía indiana.* Miguel León-Portilla (coord.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1983, 7 vols., lib. I, cap. XI, v. 1, p. 47.

Los problemas de interpretación se hacen más graves cuando la identidad de los antropónimos no es plena. Esto ocurre, precisamente, con el glifo de un personaje importante en la historia narrada por el códice. Stresser-Péan propone como lectura del glifo el nombre del más famoso *tlatoani* texcocano: Nezahualcóyotl; pero la figura no es tan clara como los mencionados glifos nominales de Ahuízotl, Nezahualpilli y Motecuhzoma. Son dos los apoyos más firmes con los que cuenta Stresser-Péan. El primero es que el glifo está compuesto por la cabeza de un mamífero, muy posiblemente un cánido, y por un objeto de apariencia lobulada en el cuello del animal. En efecto, esto coincidiría con el glifo de Nezahualcóyotl si el animal fuese un coyote y si el objeto del cuello fuese un collar formado por bandas de papel atadas por una cuerda, las que indicarían la penitencia, como se encuentra representado el nombre de Nezahualcóyotl en varios códices, entre ellos el *Xólotl* y el *Códice en Cruz*. Ambos elementos formarían el nombre del *tlatoani* de Texcoco: "coyote ayunante". El segundo apoyo de esta hipótesis es que los años en que aparece dicho personaje en el *Códice de Xicotepec* coinciden con los de la posible participación histórica de este importante señor texcocano.

Sin embargo, un roleo que aparece en uno de los extremos del glifo del cuello y la posibilidad de que el cánido sea un perro siembran una duda de interpretación que es saludable conservar, por precaución, aunque parezca remota. El objeto que está en el cuello pudiera interpretarse, en tal caso, como *tzicoliuhqui nacochtli* u "orejera torcida", y lo anterior, unido a que el personaje fuese un perro, daría el eventual nombre de Xólotl, un Xólotl desconocido que dejaría un gran vacío en la interpretación histórica del *Códice de Xicotepec. Estudios e interpretación.*

En cualquier caso, las hipótesis interpretativas están ya seriamente formuladas por Stresser-Péan como bases para futuros debates científicos. Y lo están en una edición cuidadosa y pulcra, cuyo estudio metódico y erudito va acompañado de abundantes dibujos ilustrativos que hacen fácil seguir la argumentación del investigador.

Contamos con un importante códice colonial que hasta hace poco nos era desconocido; y contamos con un nuevo instrumento de trabajo: una investigación seria, puntual, bien documentada y clara. Todo ello es el fruto de esfuerzos conjugados de un equipo en el cual sobresale la meritoria labor de los esposos Stresser-Péan.

Alfredo López Austin
Universidad Nacional Autónoma de México

Fray Diego DURÁN: *The History of the Indies of New Spain*. Traducido, anotado y con una introducción de Doris Heyden. The University of Oklahoma Press, 1994.

No cabe duda de que la crónica escrita por fray Diego Durán en el siglo XVI es uno de los documentos más importantes para el conocimiento de las costumbres y la historia de los pueblos del altiplano. Doris Heyden siempre hizo notar que esta crónica se completa con la de Sahagún ya que Durán tuvo acceso a lugares más populares que el primero, porque llegó desde muy pequeño a la Nueva España y convivió con los indígenas en su vida diaria, por lo que aprendió su idioma desde niño y entendió mejor la mentalidad de los antiguos mexicanos.

Durán nació en 1537 en Sevilla desde donde su padre lo trajo a México cuando era muy pequeño. La mayor parte de su niñez la pasó en Tetzcuco y a los 18 años tomó los hábitos de Santo Domingo. Como sacerdote vivió en Chimalhuacan, Hueyapan, Oaxtepec y Coyoacán, lugares todos cercanos a Tenochtitlan, y desde los cuales reunió gran cantidad de material para su obra. Aparentemente, además de las observaciones personales que pudo hacer durante su vida entre los indígenas en los lugares donde vivió, tomó datos de la famosa desaparecida crónica X, de donde también abrevaron Tezozómoc y el autor del *Códice Ramírez*, aunque los tres autores agregaron datos propios tomados de otras fuentes, seguramente manuscritos indígenas que tuvieron en sus manos.

Doris Heyden ha dedicado muchos años de su vida al estudio de la obra y de la vida de Durán. En 1964, con Fernando Horcasitas —ya fallecido y a quien dedica su obra— hizo, por primera vez, una traducción al inglés de *El libro de los Dioses y los ritos* del mismo autor bajo el título de *The Aztecs: The History of the Indies of New Spain*. En esta ocasión, tras una cuidadosa revisión y cotejo del manuscrito original que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid, Heyden tradujo el magníficamente bien presentado libro que ahora ofrece la Universidad de Oklahoma.

Se incluye como apéndice un artículo de Ignacio Bernal "La historia de Durán y la crónica X", que apareció como introducción en la mencionada edición de Orion Press *The Aztecs*. Hay además una introducción de la traductora en la que nos presenta una breve historia del dominico, así como del destino que sufrió su manuscrito, al igual que el de tantos cronistas que hablaron de "las supersticiones y la forma de vida de los indios".

Este manuscrito fue reencontrado en la Biblioteca Nacional de Madrid por José Fernando Ramírez, quien mandó hacer una copia, que fue enviada a México y actualmente se encuentra en la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia. Parte de dicho manuscrito fue publicado entre 1867-1880 y posteriormente republicado en 1951, aunque de acuerdo con Heyden esta edición está plagada de errores. Después Garibay, en 1967, publicó otra versión que a pesar de su valiosa contribución también tiene, según Heyden, algunos errores, que se descubren al revisar el manuscrito de Madrid. Varios de éstos, algunos de importancia, se encuentran señalados en las notas del volumen publicado por Oklahoma Press. En el tercer párrafo del capítulo LXXXVIII, el manuscrito de Madrid dice que después de la conquista por los españoles y la captura de los líderes indígenas, los tlatelolcas por orden de su líder habían escondido el tesoro, mientras que en la versión de Garibay dice que quienes lo escondieron fueron los tlaxcaltecas. De la misma manera, en otro lugar en el que el manuscrito original dice Culhuacan, la versión de Garibay dice Coyoacan. Heyden hace notar que los capítulos LXXIII-LXXVIII se encuentran llenos de revisiones, con palabras y líneas tachadas, aunque aparentemente esto no cambia el sentido del texto que conocemos en español. Además del cuidadoso cotejo con el manuscrito que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid y la versión en español de Garibay, Heyden hizo un magnífico trabajo de edición utilizando inglés moderno accesible a los hablantes de esa lengua, para, sin cambiar el sentido, quitar algunas de las partes repetitivas que volvían árida su lectura.

La historia de los indios de la Nueva España, a través de 78 capítulos, cubre la historia del pueblo azteca desde su posible origen como una de las tribus perdidas de Israel, su salida de Chicomoztoc o "las siete cuevas", su larga y penosa peregrinación al valle de México, su conquista de los pueblos del valle hasta convertirse en el pueblo más poderoso del lugar, su vertiginosa expansión conquistando pueblos tan alejados como los de la Huasteca y Tehuantepec, la llegada de los españoles y la lucha contra éstos hasta el capítulo final en el que se dice "cómo Don Hernando Cortés, después de haber conquistado México, dejó la ciudad en buen orden y cómo se lanzó a la conquista de otras provincias, con una descripción de la muerte de Cuauhtemoctzin".

Durán critica en su texto la avaricia de los conquistadores y la crueldad del trato que dieron a los vencidos, y relata que a él le

tocó ver todavía cómo a muchos indios los marcaban con hierro candente en el rostro, después de haberlos convertido en esclavos.

A través de la descripción de la saga de los mexicas de su salida de Chicomoztoc y sus posteriores conquistas, va aportando una serie de interesantísimos datos sobre las costumbres y la religión de este pueblo, como son los ritos funerarios de los guerreros muertos en las batallas y la impresionante descripción de la inauguración del templo mayor de Tenochtitlan.

El libro incluye 62 ilustraciones en blanco y negro y dos en color, un índice y un glosario de términos en náhuatl y de algunas palabras clave en español.

No cabe duda de que este libro de Durán además de la labor propiamente académica de Doris Heyden, su trabajo de edición hará de esta obra una lectura interesante no sólo para los especialistas, sino para el público de habla inglesa en general.

Yolotl González Torres
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Stafford Poole, C. M.: *Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797.* The University of Arizona Press, 1995, 325 pp.

El tema de la virgen de Guadalupe resulta inagotable y su actualidad siempre renovada suscita regularmente estudios hagiográficos de carácter tanto apologético como crítico. En efecto, si bien los textos fundadores del siglo XVII fueron aceptados durante mucho tiempo como lo que eran, o sea, relatos míticos (en el sentido exclusivamente antropológico), el siglo XVIII con el padre Mier y Juan Bautista Muñoz y sobre todo el siglo XIX con el siempre vigente estudio de García Icazbalceta intentaron adecuar el fenómeno religioso a las exigencias de la ciencia histórica en pleno auge. A partir de entonces, los mejores especialistas de los dos campos enfrentados, los aparicionistas y los antiaparicionistas, no han dejado de esgrimir argumentos cuya particularidad ha sido la de reivindicar los caracteres objetivo e histórico de las fuentes utilizadas para fundamentar o rebatir el fenómeno guadalupano en su versión clásica. El estudio de Stafford Poole se inscribe en esta perspectiva, que hoy en día nadie puede ni intenta obviar, y cobra un interés particular por el hecho de que

el autor es un especialista en cuestiones religiosas que se interesó por el segundo arzobispo de México, Pedro Moya de Contreras[1] y por el carácter de la evangelización del nuevo mundo.[2] Pero además, Poole es un sacerdote católico, lo que confiere a sus conclusiones un peso particular.

Con gran rigor y honradez intelectual y sin buscar enfoques novedosos o sugestivos, el historiador recorre minuciosamente el ya clásico camino que parte de las "apariciones" de 1531 hasta llegar a 1797, fecha en la que el padre Mier escribe a Juan Bautista Muñoz cartas relativas a Nuestra Señora de Guadalupe. Para entonces, cabe recordarlo, la virgen morena había sido nombrada patrona de la Nueva España y su ascendiente se dejaba sentir en todo el imperio español y algunos países europeos. Stafford Poole analiza crítica y sistemáticamente cada uno de los pasos seguidos por el proceso guadalupano, valiéndose de la abundante historiografía actualmente disponible. Poco a poco, señala constantemente sus coincidencias y discrepancias personales con los estudiosos que lo precedieron y recalca tanto las evidencias como las contradicciones, dudas e inverosimilitudes contenidas en los discursos correspondientes a las distintas etapas de formación del mito guadalupano, va construyendo su propia versión, aduciendo las razones y argumentos que lo llevaron a sus hipótesis y conclusiones.

Su principal convicción coincide con buena parte —tal vez la mayoría— de los historiadores contemporáneos, de los que Edmundo O'Gorman es un notable representante: "en términos simbólicos", México no nació en 1531 en el Tepeyac sino en la ciudad de México, en 1648. El genial Miguel Sánchez fue el artífice del prodigio, al proponer a los criollos sedientos de una identitad a la vez específica y privilegiada el señuelo de la virgen María, estampada en el ayate de Juan Diego. Porque es preciso distinguir claramente entre el culto existente en el cerro del Tepeyac por una parte, y por otra, el fenómeno de las "apariciones". Para Poole, este culto existía efectivamente desde mediados del siglo XVI y sabemos que circulaban rumores relativos a los milagros operados por la pintura o estatua depositada en la ermita del Tepeyac, como siempre había sucedido en los santuarios

[1] *Pedro Moya de Contreras: Catholic Reform and Royal Power in New Spain, 1571-1591*. Berkeley: University of California Press, 1987.

[2] "Iberian Catholicism Comes to America", en *Christianity Comes to the Americas*. A Giniger Book. Nueva York: Parangon Press, 1992.

marianos del Viejo Mundo. Pero este culto es distinto y antecede a la devoción suscitada por el relato de las "apariciones" milagrosas, relato elaborado y difundido por el bachiller Miguel Sánchez en 1648, en su famosa *Imagen de la Virgen María.*

El origen de la ermita no queda establecido y, como O'Gorman, Poole tiende a pensar que el arzobispo Montúfar desempeñó un papel importante hacia 1555-1556 en su fundación e incipiente desarrollo. Sin embargo, el historiador cuestiona la idea universalmente aceptada de que María de Guadalupe sustituyó a la diosa Tonantzin, alegando que en última instancia esta aseveración se funda exclusivamente en el testimonio de Sahagún. Además, el estudioso niega categóricamente que tal sustitución fuese la obra deliberada de los misioneros de los primeros tiempos, concretamente y para esta zona, de los franciscanos. Pese, o tal vez gracias, a su origen misterioso, la devoción a una imagen desconocida creció a partir de mediados del siglo XVI y, al contrario de lo que sostiene O'Gorman, ésta no cundió entre los indígenas sino entre los criollos, sobre todo a partir de 1648, precisamente a raíz de la publicación de la obra decisiva de Miguel Sánchez. Los indígenas empezaron a compartirla masivamente en la segunda mitad del siglo XVIII, a menudo compelidos por un clero criollo y patriota, como lo demostró, por otra parte, William Taylor.[3]

Durante los siglos XVII y sobre todo XVIII, el clero secular, los franciscanos y los jesuitas recogieron la herencia de Miguel Sánchez y la hicieron prosperar, asociando cada vez más estrechamente el guadalupanismo con el criollismo. Sin embargo, el culto de la morena del Tepeyac no se impuso, como lo pretende Jacques Lafaye, a mediados del siglo XVII, supuestamente como consecuencia de su intervención benéfica —aunque tardía— durante la gran inundación que asoló la ciudad de México entre 1629-1639. Hasta bien entrado el siglo XVIII, la virgen de los Remedios, patrona del cabildo de la ciudad, seguía haciendo frecuentes visitas a la ciudad, por ser de reconocida eficacia, en particular en los casos de sequía pertinaz. Las epidemias de 1736-1737 constituyen el momento a partir del cual la guadalupana emprendió un ascenso espectacular, convirtiéndose entonces en objeto de devoción general y por ende, en factor casual de unión entre criollos, mestizos e indígenas.

[3] Véase "An Inquiry into the Social History of Marian Devotion", en *American Ethnologist,* 1986, p. 33.

Como García Icazbalceta el siglo pasado, Poole recalca el extraño silencio observado durante el siglo XVI por parte de quienes normalmente debían haber registrado, comentado y celebrado las "apariciones" del Tepeyac. Los famosos textos considerados tradicionalmente por los aparicionistas como fundadores, y en primer lugar el *Nican Mopohua,* son analizados aquí en su forma, contenido y contexto de producción. Stafford Poole concluye que la existencia de una tradición oral indígena, mencionada por Miguel Sánchez, constituyó la trama del relato, que fue escrito en náhuatl clásico por Lasso de la Vega, probablemente con la ayuda de letrados indígenas (opinión que, cabe recordar, había sido expresada anteriormente por Francisco de la Maza). Es muy posible además que el relato fundador, bajo sus diversas modalidades, fuese una variante de la historia de la virgen de los Remedios. El historiador recuerda también que el *Nican Mopohua,* hoy en día atribuido por los aparicionistas al indio Valeriano en la medida en que esta paternidad le otorga autenticidad y antigüedad, no existe más que en copias y sólo se volvió una referencia obligada y definitiva hasta 1921, por iniciativa del padre Cuevas.

Finalmente, en cuanto al nacimiento y desarrollo del símbolo guadalupano, Poole propone el esquema siguiente: una ermita fue fundada en el Tepeyac en 1555, dedicada a la Natividad de María. Es probable que una imagen de la Inmaculada Concepción fuese colocada en ella desde los principios. No tardaron en propagarse ciertos rumores acerca de los milagros obrados ahí, y fundirse en un solo complejo simbólico la imagen, el santuario, el manantial y la estatua obsequiada en 1566 por el magnate Alonso de Villaseca. Es asimismo probable que el culto a la imagen del Tepeyac haya sido asociado desde los principios al de la Guadalupe de Extremadura, tal vez con el fin de atraer a los peninsulares. No se puede descartar la existencia real de un tal Juan Diego, aunque su participación en la emergencia del mito no queda aclarada. Si bien su beatificación y canonización no fueron planteadas antes del siglo XX, los informes de 1665-1666 muestran que fue objeto de un culto incipiente, al menos en el siglo XVII.

Este apasionante estudio, que reúne las cualidades de un trabajo histórico riguroso y algunas de la novela policiaca, reconoce que el fenómeno guadalupano constituye el símbolo religioso más poderoso, dinámico y universal del México contemporáneo. Sin embargo, establece claramente que carece de un respaldo histórico convincente, pues queda de manifiesto que el culto

anterior a 1648 poco tiene que ver con la devoción surgida después de que el bachiller Miguel Sánchez proclamara las "apariciones" del Tepeyac.

Resulta casi imposible rebatir o hasta comentar la demostración meticulosa y desapasionada de Stanfford Poole, pues sería preciso adentrarse en la historiografía tan abundante como compleja que existe sobre cada uno de los puntos que conforman este amplio tema. Sin embargo, y tan sólo a partir de mis propios intereses y dudas, me limitaré a hacer tres observaciones. La primera, versa sobre las afirmaciones de Poole —que comparte la estudiosa Louise Burkhart—, relativas a la asociación clásica Tonantzin-Guadalupe y, en consecuencia, el papel desempeñado por los franciscanos en la formación del culto. Efectivamente, las bien conocidas aseveraciones de Sahagún acerca de la sustitución de la diosa Tonantzin por María de Guadalupe constituyen la única base de todas las sucesivas. Pero por otra parte, existen evidencias arqueológicas que también revelan la presencia de un santuario en el Tepeyac, dedicado a una diosa madre, y el mismo Boturini dejó un dibujo que representa la estatua de la diosa Toci, encontrada en el sitio mismo. Otros vestigios atestiguan, asimismo, la existencia de complejos culturales en honor de sobrenaturales como Yoaltecatl e Ilamateuctli, entre otros. Por lo tanto, y como sucedió en todos los cerros que se levantan en el valle de México y sus alrededores, no hay duda de que el Tepeyac albergó varios santuarios dedicados a deidades relacionadas con el agua y la tierra. Por otra parte, sabemos que desde los primeros siglos, el cristianismo en expansión siempre buscó sustituir los dioses paganos por personajes sagrados cristianos en el sitio mismo en donde los primeros solían recibir culto. Esta estrategia eminentemente pragmática queda patentizada en casi todas de las iglesias de Roma, cuya advocación cristiana suele coincidir, en cuanto a formas, contenidos o funciones, con las de la antigüedad pagana anteriormente veneradas en aquellos sitios. Esta tradición, observada más adelante en los países bárbaros de la Europa occidental, se mantuvo en la Nueva España y es un hecho que los principales santuarios coloniales se yerguen hoy sobre los cimientos de templos prehispánicos. Esta estrategia responde obviamente a la imposibilidad de destruir una geografía sagrada muy antigua y, por tanto, a la necesidad de recuperarla mediante la sustitución pertinente de personajes santos.

Es por lo tanto más que probable que al haber encontrado en el sitio del Tepeyac un conjunto de santuarios dedicados a varias

deidades femeninas, los conquistadores encabezados por Gonzalo de Sandoval y los primeros evangelizadores franciscanos hayan colocado allí una imagen cualquiera de María, como solían hacer cada vez que podían. Así, lejos de rechazar las aseveraciones de Sahagún —quien después de todo era sin duda uno de los religiosos mejor informados y más cautos respecto de estos puntos—, creo que se puede seguir pensando en la sustitución de Toci-Tonantzin por María, aun cuando la primera tuviese que compartir atributos y funciones con deidades, como Xochiquetzal, Yoaltecatl, etc. El problema del carácter deliberado de la sustitución resulta tal vez insoluble y, de todos modos, requiere argumentaciones y demostraciones que rebasan el marco de esta reseña. Bástenos señalar la importancia e interés de un tema sólo esbozado por algunos antropólogos como Gonzalo Aguirre Beltrán y Hugo Nutini y aun casi totalmente ajeno al quehacer histórico, al menos en México.

En cambio, la opinión de Stafford Poole respecto de la profunda afinidad existente entre los dos "mitos" de Remedios y Guadalupe parece totalmente acertada y cabe recordar que la expresó por primera vez el historiador del arte Francisco de la Maza, en su justamente famoso *El guadalupanismo mexicano,* al sugerir que la *Historia del principio, origen, progresos, venida a México y milagros de la Santa Imagen de Nuestra Señora de los Remedios...* (1621) escrita por Luis de Cisneros había proporcionado la idea y el modelo de la *Imagen de la Virgen María...* (1648), de Miguel Sánchez. Pero este punto, como el anterior, requiere un desarrollo incompatible con la naturaleza del presente texto. En futuros trabajos, intentaré mostrar que esta coincidencia tiene que ver, de hecho, con la estructura, el contenido, las funciones y seguramente los antecedentes prehispánicos de los dos "mitos".

Una última observación respecto del esquema explicativo propuesto por Poole: su hipótesis —más bien afirmativa— relativa a la operación magistral hecha por Miguel Sánchez a partir de versiones distintas sobre los milagros de la imagen del Tepeyac parece corroborada por la primera pintura conocida de la Guadalupe, obra de Baltasar Echave Orio en 1606. En ella, en efecto, se aprecia la figura de María tal como la conocemos, pero los pliegues de los lados y esquinas del lienzo indican que se representa la tilma o ayate de Juan Diego. Esto significa que unos cuarenta años antes de que el bachiller Sánchez publicara las "apariciones" existían al menos ciertas tradiciones relativas a ellas, de modo que el pintor vasco no dudó en plasmarlas en su

cuadro. Esto permite sugerir que las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del XVII fueron sin duda decisivas para la emergencia y formación de diversos "temas" guadalupanos, los que más tarde serían magistralmente orquestados por el bachiller Sánchez.

En conclusión, el libro de Stafford Poole, que sólo se propone revisar críticamente las fuentes históricas del símbolo guadalupano, logra ampliamente sus objetivos. Al buscar, como heredero aplicado del Siglo de las Luces y del siglo XIX científico, los fundamentos históricos convincentes de uno de los mitos marianos más apasionantes y conmovedores, llega a la conclusión previsible: éstos no existen. Porque la principal fuerza de los mitos consiste precisamente en no tener orígenes ni raíces claros, lo que les permite desarrollarse y transformarse de acuerdo con las necesidades y los deseos de los hombres que los forjan y los necesitan. Esto no significa obviamente que los mitos estén desvinculados de la historia, sino que, como las artes, toman de ella los elementos que necesitan para reelaborarlos, volver a estructurarlos y organizarlos según reglas que se nos escapan, en sus infinitas creaciones y recreaciones. Pero al transformarse, finalmente, en los motores más poderosos de la esperanza, del consuelo y de la acción humana, estas fantasiosas criaturas de la historia se vuelven historia y la enriquecen.

Solange ALBERRO
El Colegio de México

Richard BOYER: *Lives of the Bigamist. Marriage, Family and Community in Colonial Mexico.* Albuquerque: University of New Mexico Press, 1995. ISBN 0-8263-1571-2.

No es irrelevante que este libro tenga un título desdoblado en dos: demasiado modesto y reducido el primero, nos hablaría tan sólo de las biografías pintorescas de extravagantes aventureros heterodoxos; tan amplio que casi pretende decirlo todo acerca de la vida colonial, el segundo anuncia la búsqueda de una interpretación globalizadora. Con reminiscencias barrocas, acordes con la época de que se trata, podría haberse enunciado: "De cómo mientras muchos buenos cristianos y otros que aparentaron serlo, navegaron felizmente por las procelosas aguas del ma-

trimonio, un corto número de desdichados padeció persecución por causa de sus propias debilidades y de la malicia de sus vecinos".

Tal como lo anuncia, Richard Boyer se centra en las experiencias de 216 individuos acusados de bigamia, cuyos expedientes (118 en total, según se registran en las referencias) se encuentran en el ramo *Inquisición* del Archivo General de la Nación de México. Es fácil caer en la tentación de afirmar que se trata de personas marginales, puesto que fueron tratadas como delincuentes; pero una peculiaridad esencial de su comportamiento, compartida por todas ellas, fue precisamente el esfuerzo que realizaron por integrarse a la vida ordenada y respetable que la sociedad aprobaba y la ley imponía.

Una buena parte del texto se destina a la descripción de vicisitudes individuales, de tal modo clasificadas que permiten rastrear el curso de la vida de los procesados, no muy diferente de la de muchos de sus contemporáneos. Los rasgos peculiares del grupo podrían definir igualmente las experiencias vitales de gran parte de la población: infancia pobre en manifestaciones afectivas, escasa o nula escolaridad, desarraigo temprano del seno familiar, matrimonios prematuros como consecuencia de presiones sociales y familiares, movilidad geográfica y respeto a los cánones de conducta impuestos por la sociedad más que a las leyes civil y eclesiástica.

No dejan de tener interés las circunstancias excepcionales que empujaron a estas personas a transgredir el orden y situarse en posiciones irregulares, pero resulta más valioso para el historiador conocer las rutinas y los prejuicios de miembros de la misma colectividad que en situaciones muy semejantes nunca se salieron de las normas establecidas.

No es aventurada la afirmación del autor de que por cada bígamo que era denunciado y procesado, había muchos otros que no lo eran. Los riesgos que corrieron los hombres y mujeres casados dos veces, con el fin de obtener una imposible legitimidad para sus segundas uniones, nos dicen más de la mentalidad compartida, de las presiones sociales y del discurso moral que de sus propias inclinaciones y aspiraciones. Haber captado esta complejidad y presentarla en forma convincente es, probablemente, el principal mérito de esta obra.

Aunque las publicaciones de Solange Alberro y del Seminario de Historia de las Mentalidades ya nos han proporcionado abundante información acerca del funcionamiento del Tribunal del

Santo Oficio, no sobra la explicación que Boyer incluye en el primer capítulo sobre características como la lentitud de los procedimientos y las equívocas o ambiguas motivaciones de las denuncias. También señala, en apartados sucesivos, la irregularidad en los contenidos de las informaciones, de carácter autobiográfico pero necesariamente tendenciosas, ya que mientras los inquisidores trataban de encontrar testimonios de malicia, los procesados aspiraban a justificarse con pruebas de descargo.

Un rasgo común en las biografías de los bígamos es por razones obvias, su movilidad. Para que pudieran contraer nupcias dos veces se requería un cambio de escenario y de ambiente que facilitase siquiera un precario anonimato. La ruptura con el pasado era más violenta en el caso de los españoles que viajaban a las Indias, dejando atrás —con los recuerdos de su infancia—, amigos, parientes y, en ocasiones, esposa. Sin duda hubo quienes tuvieron éxito en su intento, puesto que no todas las mujeres se decidían, por interés o por afecto, a iniciar la difícil indagación ultramarina en busca de su marido. Incluso cuando el cambio de residencia se realizaba dentro del mismo virreinato, se debilitaban los lazos familiares.

Ya que nadie puede librarse de su propia biografía, la distancia geográfica podía no ser suficiente para establecer una nueva vida, aun cuando se pretendiese adquirir una identidad diferente, mediante el recurso del cambio de nombre. Algunos bígamos se casaban en segundas nupcias con alguien de su mismo grupo étnico y social; otros incurrían en el error de dedicarse a la misma ocupación o profesión de su adolescencia o de su padre; y pocos eran los que tomaban oportunamente la precaución de ocultar su lugar de origen. A esto se unía la compulsión del exiliado de hablar de su pasado y la sorprendente memoria de los interlocutores que, al cabo de varios años, podían reproducir una vieja conversación.

El autor demuestra con suficientes ejemplos que la intervención de los parientes en la elección de pareja de los jóvenes era con frecuencia la causa del posterior comportamiento bígamo de quienes se habían casado forzados por la obediencia y el respeto. Padres e hijos supieron también utilizar en su favor los recursos que les brindaba el derecho canónico, para conseguir la anulación de un matrimonio indeseado o para dar como hecho consumado lo que no eran más que palabras arrebatadas en un momento de pasión juvenil. Sin embargo, no hubo muchos casos en los que los bígamos se justificasen aduciendo la falta de li-

bertad en su primer matrimonio, como tampoco se registraron, salvo una notable excepción, casos de lealtad a un primitivo y remoto amor juvenil.

Casi todos los procesados manifestaron un conocimiento superficial, o al menos memorizado, de partes básicas de la doctrina cristiana, lo que rara vez significaba comprensión real de los requisitos para el sacramento del matrimonio. No es extraña tal ignorancia cuando sólo a partir del Concilio de Trento se había llegado a unificar el criterio de los teólogos sobre la cuestión. Durante siglos se discutió si era esencial que se consumara la unión conyugal para legitimar el vínculo, hasta que se sugirió que lo único imprescindible era el consentimiento, con pleno conocimiento y libre voluntad. Y ya que los clérigos insistían en la necesidad de la misa de velaciones, tampoco sorprende que alguien asegurara no haberse casado efectivamente puesto que nunca se "veló".

Para entrar de lleno en la vida cotidiana se requiere analizar los testimonios de los testigos, aquellos "buenos cristianos" de quienes la Inquisición dependía para conocer los delitos y sostener las denuncias. Richard Boyer retoma en la conclusión las palabras de Pedro Moya de Contreras, primer inquisidor y arzobispo secular de México, quien al contemplar la concurrencia al primer auto de fe, expresó su satisfacción por lo que consideraba muestra de apoyo y respeto de la población local. Esa actitud colaboradora, que sin embargo tenía más de curiosidad morbosa que de preocupación por la ortodoxia, era esencial para el funcionamiento del tribunal. Gracias a ella se realizaron acusaciones y se registraron testimonios, basados en conceptos comunes de culpa y pecado.

Ya que no hay duda de que la Iglesia logró transmitir su ideología a todos los grupos de la sociedad novohispana, la pregunta que el autor se plantea desde el principio y que se mantiene pendiente a lo largo de 300 páginas es ¿hasta qué punto y con qué distorsiones arraigó efectivamente la moral cristiana en las conciencias? Parecería que el temor al infierno era un fuerte incentivo para cumplir con los preceptos religiosos y que el afán de ver su propio nombre limpio impulsaba a muchos testigos a insistir en sus denuncias. Pero también sucedía que unos y otros, denunciados y denunciantes, podían vivir largamente equivocados en cuanto a la trascendencia de lo que consideraban un pecado venial. Si lo más fácil era mantenerse en el amancebamiento, cabe preguntarse por las causas de la peligrosa reinci-

dencia en el matrimonio. El autor se inclina por la misma explicación que ya se ha propuesto anteriormente: la exigencia social de respetabilidad y decoro.

Para refutar o avalar esta hipótesis vale la pena detenerse en el apéndice, que sintetiza datos básicos de los expedientes. Lo que nos presenta es un panorama contradictorio en el que cada grupo étnico manifiesta comportamientos diferentes relacionados con la elección de cónyuge, pero que en ningún caso se ajustan a las rutinas que conocemos como prácticas habituales en los enlaces. Thomas Calvo, Robert McCaa, Juan Javier Pescador y Cecilia Rabell nos han mostrado que españoles, indios, mestizos y miembros de las castas seguían determinadas pautas en sus matrimonios. Lo que se podría resaltar en los expedientes de los bígamos es la mayoritaria presencia española, con 84 individuos, que representan 40% del total y quienes se acercan moderadamente a los hábitos endogámicos de su grupo. Frente a 90% que muestran los registros parroquiales, los bígamos aportan 70% de matrimonios dentro del grupo español, que se amplía a 80% si se incluyen los criollos. Nada similar se aprecia entre mulatos, mestizos y criollos, que aportan respectivamente 17, 15 y 11%, y que no muestran prejuicios a la hora de contraer nupcias.

Un dato que contradice que la gente se casara por el prestigio social es que en ningún caso el segundo matrimonio de los bígamos representa un ascenso de grupo étnico: una tercera parte se mantiene dentro del mismo rango, otro tercio desciende, y el último permanece desconocido. Se diría que aun antes de caer en las garras de la justicia, los bígamos ya habían comenzado a purgar su pecado, tomando una actitud de vergüenza y retraimiento que limitaba sus aspiraciones.

La interesante lectura del libro de Boyer y la sensibilidad de este autor para captar aspectos cotidianos de la vida colonial, nos permiten apreciar la importancia de fuentes documentales que podrían ser propicias a la lectura superficial y a la morbosa descripción de conductas marginales y de crueldades de la justicia inquisitorial. Efectivamente, como el título anunciaba, el texto es una valiosa aportación a la historia social del México colonial.

Pilar Gonzalbo Aizpuru
El Colegio de México

Gonzalo Aguirre Beltrán: *Cuatro nobles titulados en contienda por la tierra.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1995, 258 pp. ISBN 968-496-283-5.

A primera vista, el libro que nos ocupa parecería solamente una compilación de ensayos elaborados con anterioridad y reunidos para su publicación. Sin embargo, la realidad es distinta. Si bien es cierto que los cuatro textos en él incluidos habían visto la luz en diversas revistas entre 1987-1992, las versiones que ahora se presentan tienen distintos aportes. El primero, es que han sido actualizadas a la luz de nuevos documentos y obras de reciente publicación que aportan datos complementarios para el análisis emprendido por el autor. El segundo, es que han sufrido ciertas modificaciones, necesarias para dar coherencia a los artículos y convertirlos en un estudio de conjunto sobre el valle de Orizaba en el estado de Veracruz.

Gonzalo Aguirre Beltrán no requiere presentación. Su obra es de sobra conocida y por demás amplia y versátil, tal como puede constatarse en la edición que de ella está haciendo el Fondo de Cultura Económica en varios volúmenes. Sus temas de interés incluyen antropología, medicina, lingüística, magia, educación, proceso de aculturación, formas de gobierno indígena y población negra, sólo por mencionar algunos. Su obra tiene además una constante centrada no sólo en el estudio de su estado natal sino del virreinato novohispano: las luchas agrarias.

En este libro, el objetivo de Aguirre Beltrán es estudiar "la apropiación de la territorialidad india, en el valle de Orizaba, realizada por la burocracia colonial de alto nivel y por la nobleza criolla naciente". Asimismo, analiza el proceso de la producción colonial de tabaco en dicho valle y en el terraplén de la sierra de Zongolica, la utilización de mano de obra esclava en el proceso azucarero y los usos ganaderos de la tierra.

La investigación está basada en los ricos archivos notariales y municipales de Orizaba, Jalapa y Zongolica, lo cual la dota de información relevante para dichas localidades, no siempre accesible a los estudiosos de todas las regiones de México. Además, utiliza dilatados expedientes custodiados en el Archivo General de la Nación y una amplia bibliografía. Se nota, sin embargo, la ausencia —hasta cierto punto explicable— de información notarial de la ciudad de México, la cual complementaría de manera notable el desarrollo de ciertos procesos.

Tal y como lo indica el título de la publicación, en el texto desempeñan un papel protagónico cuatro miembros de la nobleza novohispana: los Condes del Valle de Orizaba y los Marqueses del Valle de la Colina, Sierra Nevada y Selva Nevada. Estas cuatro familias tenían una parte o la totalidad de sus bienes en la zona, pero mientras algunos de ellos, al menos en sus primeras generaciones, residían en sus haciendas, otros más eran dueños ausentistas que, desde la ciudad de México, dejaban el manejo de sus propiedades en manos de otras personas. La labor de los administradores y apoderados fue de suma importancia tanto en la conservación de las propiedades como en el aumento de su productividad.

Sólo por citar un ejemplo, podría mencionarse el trabajo desarrollado por Claudio Francisco Gutiérrez de Rivero, sobrino del segundo Marqués consorte de Selva Nevada, quien se encargaba de la administración de la hacienda de San Jerónimo y anexas, en Zongolica, con un sueldo anual de 3 000 pesos, además de la mitad de las utilidades. En 1801-1802 le correspondieron por este concepto cerca de 4 000 pesos. Los dueños estaban complacidos de que, gracias a su "industria y trabajo" se había conseguido un notable "adelanto y aumento que antes no se percibía tan palpablemente en tiempos de otros administradores".[1] Tales habilidades y relaciones de parentesco lo hicieron el candidato idóneo para contraer matrimonio con la hija de los marqueses e incluso llegó a celebrar esponsales con ella. Sin embargo, a la muerte de su padre, la doncella "cambió de parecer", desistió de su compromiso y se casó con Felipe de Zabalza, sobrino del virrey en turno José de Iturrigaray. Y Claudio, tras recibir una simbólica indemnización, debió conformarse con seguir al frente de la hacienda, y de sus agudos problemas.

La hacienda San Jerónimo, valuada en 105 000 pesos en 1797, se dedicaba a la cría de ganado caprino, aprovechando los pastos de verano del altiplano poblano y los de invierno de la vertiente montañosa de Zongolica, privando a los habitantes de la zona de la explotación de estas tierras con siembras comerciales de alto rendimiento. Originalmente había sido propiedad de la Compañía de Jesús, pero tras la expulsión de sus miembros, fue rematada a los marqueses en 1779. Y con la propiedad heredaron

[1] AN (Archivo de Notarías de la Ciudad de México), Francisco Calapiz, n. 155, f. 151-154v., 16-iv-1804, acuerdo de indemnizar a Claudio Gutiérrez por desistimiento de boda con Soledad Gutiérrez, hija de los Marqueses de Selva Nevada II.

la lucha de los indios de la región por recuperar el territorio usurpado. El pleito duró muchos años y no se resolvió hasta 1824, en que los terrenos se vendieron al ayuntamiento de Zongolica, el cual a su vez los distribuyó posteriormente a los naturales del pueblo. Con esto se pasó, según el autor, de un modo de propiedad comunal a otro de propiedad individual.

Además de este problema, Aguirre Beltrán se ocupa de la producción azucarera del valle de Orizaba a cargo de la familia que escogió precisamente esta denominación para su condado. Para la producción de la caña y su refinamiento en los trapiches, se utilizaba mano de obra forzada, pero los esclavos presentaban una opción peligrosa ya que huían y se amotinaban, se atrincheraban y atacaban. Como no se podía depender enteramente de ellos, se aprovechaban también indios de repartimiento. En las páginas del libro se describe cómo, con el tiempo, la fortuna y relaciones familiares se acrecentaron, aun a pesar de ciertas dificultades internas, desobediencias filiales, falta de sucesores legítimos y matrimonios desiguales. Las propiedades vinculadas subsistieron hasta principios del siglo XIX en que sufrieron una transformación notable motivada por la supresión de los títulos nobiliarios, la desvinculación de mayorazgos y la abolición de la esclavitud.

Los Marqueses de Sierra Nevada fincaron sus propiedades en tierras del Golfo, en las faldas de la sierra que da nombre a su título, las cuales dedicaban al ganado —formando recuas para el transporte de mercancía— y cultivo de caña de azúcar, aprovechando también esclavos negros. Pero sus problemas provinieron de los indios que invadieron su territorio perdido, provocando desavenencias entre acaparadores y despojados.

Para entender los movimientos de bienes —compra, venta, arrendamiento, demandas—, Aguirre Beltrán enlaza las historias familiares con el auge y deterioro de los cultivos, recuas y esclavos. Así nos hace saber que los Marqueses del Valle de la Colina contaban con una veintena de esclavos de distintas edades, orígenes y oficios para sus actividades productivas y servicio de la casa. Sin embargo, destaca que ellos, a diferencia de los Condes del Valle de Orizaba y los Marqueses de Sierra Nevada, permitieron el camino a la modernidad y a un modo de producción capitalista del tabaco, el cual favoreció enormemente el desarrollo de la zona.

Con estos estudios dedicados al análisis de las contiendas agrarias durante prácticamente toda la época colonial, Aguirre

Beltrán continúa sus valiosas aportaciones en el campo historiográfico y logra un avance sustancial para el entendimiento del proceso histórico de México.

Verónica ZÁRATE TOSCANO
Instituto Dr. José María Luis Mora

Carlos Alberto GONZÁLEZ SÁNCHEZ: *Dineros de ventura. La varia fortuna de la emigración a Indias (siglos XVI-XVII)*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1995, 277 pp. s. ISBN.

¿En qué medida la aventura del traslado a América significó un éxito para los súbditos españoles de la época colonial? ¿Lograron estos inmigrantes satisfacer sus expectativas materiales de bienestar y riqueza? Con tales preguntas de trasfondo Carlos Alberto González Sánchez, profesor de historia moderna en la Universidad de Sevilla, ha realizado una prolija investigación en los autos de bienestar de difuntos de la Casa de la Contratación, estudiando sistemáticamente los expedientes relativos a personas que vivieron y fallecieron en el virreinato de Perú entre 1540-1680. Este nuevo libro proviene de una tesis doctoral premiada por la universidad hispalense y tiene como antecedente una publicación del mismo autor editada con los auspicios del Banco de España (*Repatriación de capitales del virreinato del Perú en el siglo XVI*, 1991).

En el prólogo a la obra, escrito por Antonio García Baquero, se explican los alcances y mecanismos correspondientes a la documentación de bienes de difuntos, hoy conservada en el Archivo General de Indias. Tras la muerte de algún residente en el Nuevo Mundo que careciera de familiares o deudos conocidos en estas tierras, se procedía a inventariar y tasar sus bienes para venderlos en seguida en pública subasta o almoneda. Luego los albaceas y jueces efectuaban la resolución de cuentas del difunto, consistente en el cobro y pago de sus deudas, liquidación de los gastos de sepelio, satisfacción de mandas pías, legados, derechos notariales, etc. El líquido resultante se enviaba a la Casa de la Contratación, en Sevilla, donde las autoridades tomaban el encargo de hacer llegar los bienes a los herederos legítimos del fallecido en el pueblo o comarca de España donde estuvieren.

Algunos historiadores (como Guillermo Lohmann Villena, en un artículo pionero de 1958) se habían ocupado ya de anotar las

virtualidades informativas de los autos de bienes de difuntos. Pero nadie antes de González Sánchez había divulgado una investigación sistemática sobre un territorio colonial —el virreinato de Perú—, buscando reconstruir el perfil socioeconómico de los inmigrantes y los avatares de su existencia en América. El presente estudio aborda concretamente los expedientes de 444 individuos, para los cuales se cuenta con los respectivos inventarios de bienes, almonedas y resoluciones de cuentas.

Mucho se podría discutir acerca de la factibilidad de extraer consideraciones generales a partir de una muestra tan pequeña, aunque debe tenerse en cuenta que ésta comprende grupos tan diversos como los mercaderes, clérigos, artesanos, militares, funcionarios reales, chacareros, profesionales libres, e incluso, 17 mujeres. Por esta amplia plataforma social y por el largo periodo que abarca, parece dudoso que la muestra constituya una maqueta excepcional y atípica del fenómeno de la emigración española a Perú.

Hecha esa salvedad, se impone que repasemos los procedimientos de análisis y los resultados a los cuales ha llegado González Sánchez con su novedosa investigación. En la parte central del libro, utilizando gran cantidad de gráficas y tablas, se aplica a estudiar la procedencia de los individuos en la península ibérica, sus lugares de destino en el nuevo continente y su clasificación por grupos socioprofesionales. También examina en detalle el volumen de sus capitales y sus deudas, su inversión en bienes muebles e inmuebles, las expensas ordenadas para su sepelio y la naturaleza de otras demandas testamentarias.

En el capítulo VII (y último) se propone una diferenciación socioeconómica de aquellos 444 personajes en tres niveles, de acuerdo con el monto de sus capitales. Así surge un llamativo panorama en el cual se comprenden: *a*) los peruleros ricos, con una fortuna de 16 000 pesos o más, provenientes de las filas del alto clero, la burocracia regia, en gran comercio y la terratenencia; *b*) los peruleros medios, con un capital de 4 000 a 16 000 pesos, que eran sobre todo artesanos, chacareros, clérigos y comerciantes de rango modesto, y *c*) los peruleros pobres, con activos inferiores a 4 000 pesos, quienes en su mayoría carecían de oficio conocido y formaban parte de la legión de vagabundos, transeúntes y "soldados". Un detalle interesante es que en todos estos grupos predomina —conforme a sus respectivas posibilidades— el atesoramiento de metálico, en detrimento de los negocios financieros o de la inversión en bienes productivos.

Muchos son los aspectos valiosos que encierra la pesquisa que comentamos en torno a las modalidades de inversión, la cultura material, la forma de vida y las mentalidades de los colonizadores hispanoamericanos. Al respecto, mencionaré particularmente los datos que trae sobre las colecciones de libros que formaban los útiles domésticos de aquellos personajes; bibliotecas cuyo tamaño y valor difería en función del grado de ilustración y la pecunia de los propietarios. Los fondos de bienes de difuntos referentes a Perú han servido para reconstruir en los últimos años, concretamente, las bibliotecas privadas del inquisidor Serván de Cerezuela (1582), del virrey don Martín Enríquez (1583), del licenciado Juan Alcedo de la Rocha, fiscal del Santo Oficio (1586), del cura y vicario Alonso de Torres Maldonado (1591), del tesorero Antonio Dávalos (1599) y del licenciado Tomás de Solarana, también fiscal del Santo Oficio (1606).[1]

El manejo constante de la documentación original —enriquecido con la producción historiográfica más moderna— le ha permitido a González Sánchez, además, formular unas ideas muy interesantes sobre el movimiento económico de la época colonial. Anota la relevancia que debieron tener las subastas como mercado alternativo para una población de escasos recursos, que sólo a precios de remate estaba en capacidad de alcanzar objetos suntuarios, importados de Europa. "Creemos que la importancia de las almonedas fue de grandes dimensiones, dada la cortedad de la oferta y la amplia proporción de pobladores con un nivel adquisitivo muy mermado", señala el autor (p. 208). Por otra parte, incita a manejar cautelosamente las disponibilidades de plata en apariencia grandes que figuran en los inventarios de bienes de la época; en realidad, la plata era un objeto de fácil adquisición y de bajísimo costo de producción dentro del espacio peruano, por lo cual rendía escaso poder de compra.

Volviendo a los interrogantes de nuestras líneas iniciales, *Dineros de ventura...* es una obra que invita a mirar lo relativo de los frutos de la "empresa perulera" para la mayoría de quienes participaron en ésta. No todos los colonizadores estuvieron en capacidad de acceder a riquezas, tierras y mano de obra, porque las hallaron repartidas dentro de una poderosa oligarquía, basada en la antigüedad, en la conquista y en los rangos sociales de ori-

[1] Véase mi libro *Bibliotecas privadas en el mundo colonial. La difusión de libros e ideas en el virreinato del Perú (siglos XVI-XVII)*. Frankfurt del Main: Verveurt, 1995, especialmente los caps. 7, 8, 9, 16 y 17.

gen. Así, los humildes labradores que huían de la vida campesina en la Península debieron conformarse con ocupar estratos subalternos de mayordomos, artesanos y mercachifles en Indias: una imagen patética y sugestiva a la vez, que Carlos Alberto González Sánchez expone con abundancia de datos y con sólido juicio.

Teodoro HAMPE MARTÍNEZ
Pontificia Universidad Católica del Perú

Herbert KLEIN: *Las finanzas americanas del imperio español, 1680-1809*. México: Instituto Dr. José María Luis Mora, 1994, 178 pp. ISBN 968-6914-23-4.

En mi opinión, esta obra de Herbert Klein es una de las aportaciones más valiosas sobre las finanzas coloniales que se han publicado hasta la fecha. Ello no es extraño ya que desde hace 20 años Klein y John TePaske han sido los promotores del magno proyecto de recopilación de las estadísticas fiscales del imperio español en América, desde el siglo XVI hasta 1820; labor que dio como resultado la publicación de un gran número de volúmenes de estadísticas de los ingresos y egresos de los virreinatos de México, Perú, Río de la Plata y de varias capitanías generales en las Américas. Todos los que trabajamos historia económica colonial, por consiguiente, estamos en deuda con Klein y sus colegas ya que han proporcionado fuentes de información cuantitativa fundamentales.

Sin duda, muchos especialistas que trabajan en el campo tienen dudas sobre la interpretación de las grandes series de la real hacienda que se han publicado. Pero creo que debe apuntarse, desde un principio, que la labor de Klein y TePaske (respecto a los ingresos de los gobiernos coloniales hispanoamericanos) está basada en las series más homogéneas, largas y confiables que existen para la hacienda pública de cualquier Estado del mundo atlántico en el siglo XVIII. En efecto, ni la hacienda pública de Francia, ni de la propia España metropolitana, ni de Portugal, ni de las demás colonias americanas (inglesas, francesas, holandesas o portuguesas) cuentan con series de similar duración y precisión. Solamente las series fiscales de Inglaterra se aproximan en precisión a las de ingresos en la Hispanoamérica de ese periodo.

En segundo lugar, he podido constatar personalmente que las cartas-cuentas del Archivo General de Indias con las que han trabajado Klein y TePaske corresponden en el caso de la Nueva España con gran precisión a las que existen (muy dispersas por cierto) en el Archivo General de la Nación. En este sentido, es necesario tener en cuenta que la labor que se presenta en este libro es una primera aproximación e interpretación de estas grandes series. Otros autores tienen ahora la posibilidad de ofrecer interpretaciones diferentes a partir del estudio cuidadoso de estas cifras y las que hay en los libros manuales (mucho más detallados), pues en efecto existían tantos rubros de Real Hacienda española que siempre existirán discrepancias respecto a cómo deben interpretarse muchos de ellos. Que Klein opte por ciertas interpretaciones no excluye en lo absoluto otras opciones o perspectivas, pero lo importante —me parece— es que nos ofrece una primera gran perspectiva de este fascinante tema de estudio.

En este libro, Klein ofrece cinco ensayos analíticos sobre las principales tendencias que él ha deducido del estudio minucioso de los datos publicados de ingresos de los virreinatos de Perú y de la Nueva España en el siglo XVIII, tanto en su aspecto global como por sectores fiscales individuales. Dicha colección de estudios está bien integrada desde un punto de vista analítico y metodológico y promete convertirse en libro de texto para cursos universitarios sobre la historia económica de Hispanoamérica en la época colonial.

El primer ensayo consiste en una revisión de la metodología empleada, subrayando la importancia del estudio de la fiscalidad para la comprensión de la economía y de la estructura de poder de las sociedades coloniales hispanoamericanas. Asimismo, explica la compleja estructura administrativa de Real Hacienda en las Américas que se refleja en los más de 3 000 diferentes ramos de ingresos que se encuentran en la documentación. Para poder efectuar sus análisis, Klein ha subsumido estos ramos en un número limitado de categorías agregadas que permiten dibujar las principales tendencias de larga duración.

En el segundo ensayo Klein analiza el Real Fisco en el virreinato de Perú, que fue el más rico de las Américas a principios del siglo XVII, pero que posteriormente disminuyó en importancia. Klein analiza la gran crisis de finales del siglo XVII del virreinato peruano en función de las tendencias de los ingresos fiscales y luego analiza cómo se logró una importante recuperación a partir del cuarto decenio del siglo XVIII. Efectúa un análisis regional

detallado de Perú (excluyendo Charcas) que demuestra que si bien la evolución económica fue lenta y accidentada, se produjeron importantes incrementos en los rubros de tributo, alcabala y tabacos, pero con fuertes variaciones entre las zonas sur, centro y norte. Este análisis regional me parece de gran utilidad para el público universitario mexicano, pues permite un acercamiento a la realidad histórica peruana, relativamente poco conocida en nuestros medios académicos.

En el tercer capítulo, Klein se centra en el análisis de los ingresos fiscales en la Audiencia de Charcas (Alto Perú) que desde mediados del siglo XVI hasta el tercer decenio del XVII fue la zona productora más importante de plata del mundo, especialmente por la extraordinaria abundancia del legendario cerro rico de Potosí (ilustrada por Klein en unas gráficas realmente impresionantes). El territorio de Charcas —que hoy en día es de Bolivia— contaba con extraordinarias riquezas mineras e importantes poblaciones indígena y campesina que proporcionaban otra serie de recursos fiscales a la corona española. Como en el anterior ensayo, el autor desglosa las tendencias fiscales por subregiones y demuestra cómo, al tiempo que Potosí producía el grueso de los ingresos mineros, los principales ingresos tributarios provenían de La Paz, Chuquito y Cochabamba. De nuevo, este enfoque regional estimulará al lector a un mayor conocimiento de la historia colonial de este gran espacio andino.

En seguida, el autor retoma un importante ensayo previamente publicado en *Historia Mexicana* y lo reelabora para presentarnos las principales tendencias de los ingresos y egresos del virreinato de la Nueva España durante el siglo XVIII. Como se observa en sus numerosos cuadros, el incremento de los ingresos de cada uno de los ramos fiscales fue notable, lo que Klein atribuye esencialmente al crecimiento económico de la época borbónica. Esta interpretación contradice las que han propuesto Coatsworth y Garner para el periodo, pero los datos que proporciona Klein son elocuentes por lo que el debate, evidentemente, sigue abierto.

En lo que se refiere a las tendencias regionales, los datos encontrados por Klein y TePaske en el Archivo General de Sevilla son incompletos para varias regiones antes de 1780, en particular para Puebla, Michoacán y Oaxaca, así como para algunos territorios del norte del virreinato. Ello sugiere la necesidad de explorar los fondos del Archivo General de la Nación para determinar si se pueden rellenar las lagunas. En todo caso, la infor-

mación fiscal global proporcionada por Klein —completa desde 1780— es de gran importancia y nos indica el proceso de concentración cada vez más marcada de los recursos fiscales en las reales cajas de México y de Veracruz, lo que se debió a las crecientes presiones de la corona para que se transfirieran los excedentes fiscales de las diversas regiones a la capital y al principal puerto del virreinato y así poderlos remitir en forma de situados al gran Caribe o, alternativamente, a la propia metrópoli para cubrir los crecientes gastos militares del imperio.

En el último ensayo, Klein compara las grandes tendencias fiscales del imperio hispanoamericano en función de lo que él denomina la decadencia de Perú y el auge de México. En efecto, desde fines del siglo XVII, el virreinato de la Nueva España se convirtió en la colonia más rica del imperio español y siguió siéndolo hasta 1810 y el comienzo de las guerras de independencia. Este último ensayo —que constituye una verdadera proeza— nos demuestra la capacidad analítica de Klein, quien al recorrer el vasto espacio y la compleja estructura administrativa del régimen colonial nos hace reflexionar sobre las complejas relaciones entre fiscalidad, economía y demografía en el siglo XVIII en la América española.

Carlos MARICHAL
El Colegio de México

Juan Bosco AMORES CARREDANO (comp.): *Iberoamérica en el siglo XIX. Nacionalismo y dependencia.* Pamplona: Ediciones Eunate, 1995, 167 pp. s. ISBN.

Este libro reúne siete ponencias presentadas en un simposio internacional que tuvo lugar en Pamplona en noviembre de 1991, con el auspicio del Departamento de Historia de la Universidad de Navarra. A este departamento pertenece el profesor Juan Bosco Amores Carredano, especialista en la historia socioeconómica y cultural de Cuba, quien ha cumplido la tarea de recopilar y prologar la referida serie de ponencias: cuatro correspondientes a investigadores españoles y tres a ingleses. El objetivo básico de aquel simposio —y por tanto del presente volumen— era analizar la influencia europea en el origen de las ideologías

políticas y el desarrollo de las estructuras sociales y económicas de Iberoamérica durante el siglo XIX, o sea, en el proceso de formación de las naciones independientes.

La perspectiva teórica de "cambio y continuidad" se halla en el fondo de las comunicaciones expuestas por Ronald Escobedo Mansilla (Universidad del País Vasco) y Luis Navarro García (Universidad de Sevilla). El primero de éstos se fija en las características sociales de los países latinoamericanos después de la independencia, y destaca que todos fueron sacudidos —en mayor o menor medida— por el triunfo del liberalismo y el impulso de las economías de exportación. En el curso de este proceso salieron beneficiadas las todavía pequeñas clases medias urbanas, mientras que las élites criollas tradicionales mantuvieron e incluso ampliaron su hegemonía.

Tales observaciones, bastante moderadas, se complementan con la polémica argumentación de Navarro García, quien aprecia, de manera pesimista, las consecuencias de la ruptura política que supuso la emancipación de las antiguas colonias de España, entre 1810-1820. En opinión de este autor, "la independencia que nos presenta más bien sólo como el umbral de una serie de cambios o rupturas en distintos planos, a través de los cuales y al cabo de décadas [...] se irá configurando una nueva sociedad" (p. 16). El verdadero punto de quiebre en la historia de Iberoamérica parece hallarse alrededor de 1870, como secuela de la lenta penetración de la ideología liberal y de su influencia en diversos cambios de la esfera política, conseguidos muchas veces por medio de revoluciones y actos de violencia.

Del primer liberalismo y de su *praxis* política se ocupa justamente la ponencia del profesor Brian Hamnett (Universidad de Essex). Su estudio aborda particularmente los casos de México y Colombia, dos naciones que fueron afectadas de manera especial por esta corriente renovadora, y llega a la conclusión de que el liberalismo mostró la nociva capacidad de dividirse en facciones mutuamente opuestas; fenómeno que explicaría su falta de aptitud para transformarse en partido estable de gobierno durante largas etapas.

En un ensayo cargado de densa reflexión, David A. Brading (Universidad de Cambridge) explora los problemas de la consolidación del Estado y del nacionalismo en el continente americano. A decir verdad, la persistencia de las jerarquías étnicas heredadas del coloniaje limitó aquí enormemente las posibilidades de triunfo de una conciencia nacionalista como la que se

abría paso en la Europa decimonónica. Por esta razón, la creación del Estado —obra realizada por los liberales de la generación positivista— precedió en América Latina al genuino nacionalismo, que es más bien un fenómeno correspondiente al siglo XX. "Que tantos intelectuales aceptaran la 'patria grande', o sea toda Hispanoamérica, como su nación verdadera, demuestra la debilidad de las formas locales de nacionalismo", según anota Brading (p. 77).

Más en el plano teorético que en el empírico está situada la ponencia del profesor Charles Jones (Universidad de Warwick), referente a los intereses comerciales y a la influencia política de Gran Bretaña en América Latina durante el siglo pasado. Jones demuestra en su trabajo que no existió una convivencia explícita entre los hombres de negocios británicos y los gobiernos de Londres. Al mismo tiempo, y siguiendo la argumentación delineada por el difunto D. C. M. Platt, remarca los factores de carácter ideológico-político que han tendido a exagerar la importancia del comercio y de las inversiones inglesas en América después de 1820.

Por su parte, Juan Carlos Pereira Castañares (Universidad Complutense de Madrid) brinda un estudio de primera categoría —versión condensada de un libro suyo— acerca de las relaciones diplomáticas de España con las nacientes repúblicas del Nuevo Mundo, otrora provincias de ultramar. El marco jurídico para la celebración de sucesivos tratados de paz y amistad se encuentra en un real decreto de 1836, que autorizó la firma de tales convenios "sobre la base del reconocimiento de la independencia y renuncia de todo derecho territorial o de soberanía por parte de la antigua metrópoli" (p. 108). En tal virtud, se efectuó desde 1836-1894 el reconocimiento de 16 Estados soberanos: en orden cronológico, México, Ecuador, Chile, Venezuela, Bolivia, Costa Rica, Nicaragua, República Dominicana, Argentina, Guatemala, El Salvador, Perú, Paraguay, Uruguay, Colombia y Honduras. En opinión de Pereira Castañares, sin embargo, el gobierno español tuvo muy poco interés en fomentar cooperaciones económica y cultural con dichos países, motivo por el cual se puede hablar de la gran "ocasión perdida" para el establecimiento de una mancomunidad iberoamericana.

Finalmente, hallamos un ensayo —carente de notas y referencias bibliográficas— de Cayetano Núñez Rivero (UNED/Madrid) sobre los orígenes del constitucionalismo hispanoamericano. El autor repara ante todo en la influencia de la Constitución de

Cádiz y de los pensamientos francés y estadounidense sobre las primeras cartas fundamentales de las nuevas repúblicas.

En suma, este libro refleja una diversidad de factores en las configuraciones política, ideológica y social de América Latina tras la independencia; por la calidad de las plumas reunidas en él, se trata de una lectura muy recomendable para toda aproximación inicial al Estado y a la sociedad americanos del siglo XIX.

Teodoro HAMPE MARTÍNEZ
Pontificia Universidad Católica del Perú

NORMAS DE LA REDACCIÓN

1. Los autores enviarán DOS ejemplares de su colaboración: el original y una copia.

2. Los textos (incluyendo notas, citas y referencias bibliográficas) deberán estar mecanografiados en negro, a doble espacio, en papel tamaño carta (21.5 × 28 cm), con márgenes de 3 cm en los cuatro lados, con paginación consecutiva y no deberán exceder de 40 páginas.

3. Todas las ilustraciones y gráficas deberán estar preparadas para reproducción y numeradas consecutivamente. Irán en páginas separadas y su colocación en el texto se indicará claramente.

4. Los cuadros y tablas se numerarán de modo consecutivo y su colocación en el texto se señalará claramente. Cuando su extensión lo requiera irán en páginas aparte.

5. Las notas se reducirán al mínimo, siguiendo el formato establecido por *Historia Mexicana.* Las notas irán al final del texto, con paginación corrida, antes de la bibliografía; estarán numeradas consecutivamente con números arábigos volados.

6. Todas las siglas y referencias que aparezcan mencionadas se incluirán completas al final del texto, en orden alfabético, en la sección SIGLAS Y REFERENCIAS; la paginación será corrida. En todos los casos se deberá seguir el formato ya establecido por *Historia Mexicana.*

7. El nombre del autor y el de la institución a la que pertenezca se deberán indicar claramente. En los artículos, estos datos se colocarán al comienzo del texto, a la derecha, después del título; en los testimonios, notas, reseñas, etc., irán al final del texto, a la derecha.

8. No se admitirá ninguna colaboración que no se atenga a estas *normas.* La Redacción se reserva el derecho de corregir o ajustar el texto, en tanto no se altere su sentido.

9. La Redacción acusará recibo de los originales en un plazo de quince días hábiles a partir de su recepción. La aceptación de cada colaboración dependerá de la evaluación confidencial de dos especialistas anónimos. De acuerdo con ésta, la Redacción decidirá sobre la publicación e informará a los autores en un plazo menor de un año.

10. Para evitar costos extra de impresión, no se aceptará ningún cambio en el texto después de aprobada la colaboración.

11. En ningún caso se devolverán los trabajos recibidos por *Historia Mexicana.*

12. *Historia Mexicana* no publica colaboraciones que hayan aparecido o estén por aparecer en otras publicaciones.

ADVERTENCIA: se solicita que las editoriales y los autores que deseen enviar libros para reseña, lo hagan a la Redacción de la revista. Para tal fin se requieren DOS ejemplares de cada libro. Toda obra aparecerá citada anualmente en una lista de *Publicaciones recibidas.*

Sara Reséndiz y Graciela Sanjuan, secretarias, colaboraron en la preparación de este número.

DE PRÓXIMA APARICIÓN

David Brading: *Edmundo O'Gorman y David Hume*

Javier Garciadiego Dantan: *De Justo Sierra a Vasconcelos. La Universidad Nacional durante la revolución mexicana*

Charles A. Hale: *Los mitos políticos de la nación mexicana: el liberalismo y la Revolución*

Hans-Joachim König: *El indigenismo criollo. ¿Proyecto vital y político realizable, o instrumento político?*

Álvaro Matute: *Crónica: historia o literatura*

Horst Pietschmann: *De "La invención de América" a la "Historia como invención"*

Francisco de Solano: *Los resultados científicos de la real expedición hispanofrancesa al virreinato de Perú, 1749-1823*

Mauricio Tenorio Trillo: *De encuentros y desencuentros: la escritura de la historia en Estados Unidos, ensayo de una visión forastera*

Gloria Villegas Moreno: *Los confines de la utopía*